الفلسفة في مصر

أ.د .أحمد عبدالرحيم عطية

القاهرة

٢٠١٨

الفلسفة في مصر

أ.د. أحمد عبد الحليم عطية

القاهرة

2018

إهداء

إلى الأجيال الجديدة الشابة من الفلاسفة فى مصر التى نتهض الفلسفة بهم

الفلسفة في مصر

لا توجد حتى الآن الدراسات التى تتناول نشأة وتطور الفلسفة في مصر الحديثة . واذا ما حاول القارئ البحث عن دراسات في هذا المجال، تبين لنا متى بدأت دراسة الفلسفة؟ وما هي الكتابات الأولى فيها ومن هم أصحابها؟ وأين تلقوا دراساتهم الفلسفية؛ فإنه نادراً ما يجد ما يبحث عنه رغم توفر بعض المحاولات القليلة للغايةحول اعلام الفكر الفلسفي المصري المعاصر،التي كتبت في السنوات الأخيرة حول هؤلاء للتعريف بهم من واقع سجلهم الوظيفي. الا أن الدراسة الشاملة للفلسفة؛ فهي تكاد أن تكون غير موجودة؛ ذلك أنها تتطلب بحثا دقيقا في الإصدارات المختلفة والبيبلوجرافيات التي تدور حول ما نشر من كتب في مصر ومراجعة الصحف والمجلات منذ عصر الطباعة حتى اليوم، ونحن نعتقد أن هذا المصدر، وأعني به المجلات والصحف، هام وضروري ضرورة الكتب وأكثر للتعرف على بداية الكتابات الفلسفية في مصر.

واذا ما سعينا لتقديم صورة أو تخطيط أولي للفلسفة في مصر؛ فليس امامنا سوى طريقين لرصد البدايات الواقعية والفعلية للدرس الفلسفي ، الأولي هى تتبع الكتابات الفلسفية المؤلفة والمترجمة والمحققة منذ بداية عصر الطباعة والثانية هي الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية؛ الذي يقدم لنا صورة دقيقة ومنهجية عن الدراسات الفلسفية في مصر؛ طبيعتها ومجالاتها والتخصصات التى شغلت القائمين علي هذا الدرس، بما في ذلك الأساتذة الأوروبيون الذي نهضوا بالتدريس وتوجهاتهم التي حددت اهتمامات طلاب الجامعة المصرية.ورغم أنه من الصعب تناول الدرس الفلسفي في الجامعات المصرية؛ منذ بداياتها حتى اليوم بسبب طول الفترة الزمانية من جهة ثم تعدد الجامعات منذ نشأة الجامعة المصرية جامعة فؤاد الأول التى صارت جامعة القاهرة من جهة ثانية.

وعلي ضوء ما سبق يمكن افتراض مرحلة سابقة علي نشأة الجامعة قدمت فيه بعض الكتابات والترجمات المجهولة وهي مرحلة لا تقدم لنا صورة وافية عن الفلسفة وان كنا لا نملك المصادر التى توثق لنا هذه الفترة ، كما لا يمكن تحديد بدايتها بدقة وانا كنا نجد فى رصد الدوريات القديمة وكتب ببليوجرافيا المطبوعات كما أشرنا ما يفي بهذا الغرض.

الا أن المرحلة الأولي الفعلية يمكن تحديدها في الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية القديمة أو الجامعة الأهلية (1908-1924) والتى نعرف بدقة تاريخ بدايتها وان كنا لا نستطيع أن نحدد متى تنتهي لتوقف وتعثر الدراسة بها بعد احداث ثورة 1919 حتى تسلمت الجامعة المصرية ممتلكاتها وتم افتتاح الدراسة بها 1925 . والملاحظ أن كلية الآداب ، أساس الجامعة الأهلية؛ كانت تسمى في هذا الحين "كلية الآداب والفلسفة".

ولا نستطيع أن نتحدث عن الفلسفة بالمعنى الدقيق الا في التخصصين اللذين تم تدريسهم بالجامعة الأول هو الفلسفة العامة وتاريخها والثانى الفلسفة العربية والأخلاق. وكان هناك استاذ اوربي يقوم بتدريس المقرر الأول في الغالب ومصري يتولي تدريس المقرر الثاني وفي بعض الحالات كان الاستاذ الاوربي يقوم بتدريس التخصصين وذلك علي النحو التالي .

قام الاستاذ الايطالي كارل ألفونسو نللينو بتدريس مقرر يتعلق بتاريخ العلم العربي تحت عنوان "علم الفلك وتاريخه عند العرب". وتولى سانتلانا تدريس الفلسفة اليونانية عند العرب، وفي العام الدراسي 1912 -1913 تولي كل من الشيخ الحكيم طنطاوي تدريس الفلسفة العربية والأخلاق والمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون درس "تاريخ المصطلحات في الجامعة المصرية"، وهي المحاضرات التي اكتشفنا نسخة من مخطوطاتها الأصلية في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ونشرتها الدكتورة زينب الخضيري، وقمنا بدراسة لها نشرت في العدد 48 من مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة.

وفي السنوات التالية قام الاستاذ الأسبانى الكونت دى جالارثا بتدريس التخصصين معاً ، وقد عثرنا علي معظم الدروس التي ألقاها بالجامعة المصرية، والتي تتعلق بالفلسفة العامة وتاريخها منذ العام 1913-1914 حيث تناول علي امتداد عامين تاريخ الفلسفة القديمة (اليونانية) وإن كنا لم نعثر علي محاضرات السنة الأولي التي تبدأ من بدايات الفلسفة اليونانية وحتى أفلاطون،لكننا عثرنا علي مخطوط دروس العام الثاني التي يواصل فيها بقية التأريخ للمذاهب الفلسفية عند اليونان. وقام جالارثا هو نفسه بطباعة دروس العامين 1918-1919و 1919-1920 في الفلسفة العامة وتاريخها والفلسفة العربية والأخلاق. وقد أعددنا نشرات نقدية لهذه الأعمال وأصدرنا عدة أعمال حول جهود هذا الرائد غير المعروف، واحتفلنا به في ندوة دولية بالاشتراك مع معهد

سربانتس، بجامعة القاهرة مارس 2009، وصدرت أعمال هذه الندوة بالعربية والإسبانية في أحد مجلدات أوراق فلسفية.

وفي السنوات التالية للحرب العالمية الأولي ومع عودة مبعوثي الجامعة المصرية من الخارج نجد أول أستاذين مصريين يقومان بتدريس الفلسفة بها هما: منصور باشا فهمي الذى صار فيما بعد عميداً لكلية الآداب والعائد من فرنسا بعد حصوله علي الدكتوراه في موضوع "مكانة المرأة في الأسلام".وقد اثارت رسالته قضية ضجة كبري داخل الجامعة والمجتمع، والأستاذ الثانى هو علي أحمد العناني مبعوث الجامعة في المانيا الذي قام بتدريس الفلسفة العربية والأخلاق، وان كان الاول عاد للتدريس في الجامعة بعد تحولها إلي جامعة حكومية وانتهاء الضجة المثارة حول عمله؛ فإن الثانى تحول للتدريس بدار العلوم، بسبب خصومة بينه وبين عميد الأدب العربي طه حسين؛ شهدت مجلة النهضة الفكرية (1928 – 1931) بعضا من آثارها ومن أهم ما يذكر حول هذا الرائد المجهول هو تقديمه الفلسفة الهيجلية إلى الثقافة العربية، وتأسيس الحزب الاشتراكي المصري مع سلامة موسى ومحمد عبد الله عنان. ويمكننا أن نعد كل من طنطاوي جوهري ومنصور فهمي وعلي العناني البدايات الأولى مع الجيل الذي درس بالجامعة الأهلية مثل زكي مبارك وطه حسين ومي زيادة، مما يمكن أن نعتبرهم بمثابة مرحلة تمهيدية مع من سبقهم من أصحاب الإسهامات الفلسفية من خارج الجامعة.

وتأتي الدفعة الأولى ممن درسوا الفلسفة في الجامعة المصرية، جامعة فؤاد الأول 1925 – 1929. ويذكرهم لنا بالتفصيل محمد مصطفى حلمي في تقديم ترجمة زميله محمود الخضيري لأحد أوائل النصوص الفلسفية الحديثة التي ترجمت للعربية، "المقال في المنهج" للفيلسوف الفرنسي ديكارت، ومعهما ثابت الفندي ونجيب بلدي وعثمان أمين ويوسف مراد. ويذكر لنا مصطفى حلمي حرص طه حسين على أن يتولى كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق ومنصور فهمي تدريس الفلسفة الإسلامية والأخلاق باللغة العربية لقيام المستشرقين: أندريه لالاند، وإميل برييه وألكسندر كواريه بالتدريس باللغة الفرنسية.

ويعد هذا الجيل بحق الجيل المؤسس، سافر أفراده إلى باريس لإكمال دراساتهم وتخصص كل منهم في مجاله الذي عرف به فيما بعد، وكان تحلقهم حول الشيخ

مصطفى عبد الرازق الذي يعد امتدادا لمدرسة محمد عبده الإصلاحية؛ مما دعى تلميذه عثمان أمين أن يجعل من فكر الشيخ الإمام موضوعا لدراسته للدكتوراه. والكتاب الأساس للشيخ مصطفى هو تمهيد للفلسفة الإسلامية، التي يمثل البيان الموجه لاهتمامات هذا الجيل والذي يعبر عن توجهات النخبة المصرية التي يمثلها مصطفى عبد الرازق والتي تحددت سياسيا في مبادئ حزب الأحرار الدستوريين وهي توجهات أطلق عليها "فلسفة الباشوات التي تقابل جهود أخرى وجدت طريقها خارج الأسوار الأكاديمية وعبر عنها فرح أنطون في مجلته "الجامعة" وهي ما يمكن أن نطلق عليها فلسفة الأفندية، ويظهر توجهاتها في ردود أنطون على الشيخ محمد عبده.

لكن ما يهمني وفي إطار هذا الجيل الإشارة إلى أستاذ الأساتذة والذي يظل تأثيره ساريا على عدد كبير من أبناء الجيل الأول والأجيال التالية، وهو يوسف كرم الذي يظهر تأثيره واضحا خاصة على كل من نجيب بلدي ويوسف مراد، وتاليا على مراد وهبة، الثاني يعد من الجيل الثاني.

ويمكن أن نعتبر الفترة من الثلاثينات حتى الخمسينات والتي تمثل الفترة الليبرالية في تاريخ مصر بمثابة المرحلة الثانية لتطور الدرس الفلسفي، ويمثل روادها الجيل الثاني والذي نجد في كتابات مراد وهبة تعبيرا عن توجهاته فيما كتبه عن الفلسفة في الجامعة المصرية. والحقيقة أن كثيرا من أساتذة أو فلاسفة هذا الجيل الثاني، مما يمكن أن يدرج أيضا مع الجيل الأول خاصة كل من توفيق الطويل الذي التحق بالدراسة مع أبو ريدة ونجيب محفوظ 1931 وتخرجوا 1934 وكذلك عبد الرحمن بدوي الذي أعطى زخما للحياة الفلسفية في مصر معبرا عن أحد أهم التوجهات الفلسفية المعاصرة وهو الفلسفة الوجودية، خاصة لدى هيدجر. وهناك أيضا زكي نجيب محمود، صاحب الفلسفة العلمية وداعية الوضعية المنطقية، والذي يمكن أن نتتبع أثره في توجيه كان له بعض الحضور لدى من شغلوا من باحثينا بالمنطق ومناهج البحث وفلسفة التحليل، مما يمهد للحديث عن الجيل الثالث:

وقبل بيان التوجهات الفلسفية لأساتذة الجيل الثالث نشير إلى أننا أثناء دراستنا الجامعية ارتبطنا بصورة ما ببعض أفراد هذا الجيل حيث تتلمذنا خاصة في مرحلة الدراسة العليا بكل من إبراهيم بيومي مدكور، وحضرنا محاضرات كل من عثمان أمين

وتوفيق الطويل، وقد أثر كلاهما تأثيرا كبيرا على أبناء جيلي.ومع هؤلاء كان زكي نجيب محمود الذي عاد من الكويت وكنا نشاركه في متابعة دروسه.

وأبرز رواد الجيل الثالث كان كل من: يحيى هويدي الذي كان يميل إلى تبني الواقعية الجديدة كما حدد معالمها صمويل ألكسندر، والتي تأثر بها في بعثته للدراسة في فرنسا على يد ألفريد ألكييه ومعه زكريا إبراهيم، الذي كان أقرب للفينومينولوجيا والوجودية المؤمنة والذي استطاع باللغة التي كتب بها أن يجعل الفلسفة تتجاوز أسوار الجامعة إلى مجال الثقافة المصرية الرحب، والذي درس لنا كل من الفلسفة الحديثة والأخلاق، وثالثهم كان فؤاد زكريا الذي كان علما في جامعة عين شمس وحضر للتدريس بجامعة القاهرة العام 1974/1973. ومه هؤلاء في نفس الفترة وإن كانوا تاليين عليهم نذكر كل من: أميرة حلمي مطر، وأبو الوفا التفتازاني. وفي ألإسكندرية محمد علي أبو ريان، ثم حسن حنفي بعد عودته من فرنسا، وقد تولت أميرة مطر ولمدة سنوات تدريس الفلسفة اليونانية والسياسية وعلم الجمال، والتفتازاني التصوف الذي كان رمزا له نظرا وعملا، وقد تولى تقديم ترجمتنا ودراستنا على ما كتبه المستشرق الهولندي دي بور عن الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين. ثم حسن حنفي الذي عاد من فرنسا والتحق بهيئة التدريس بكلية الآداب جامعة القاهرة، وكون حلقة ارتبطت به وابتعدت عنه، واقترب وابتعد. وشغله عمله في التراث والجديد، وما زال يشغله، وإن كان تأثير ذلك في البداية أقوى كثيرا من تأثيره اليوم.

وايضا من استاتذة هذا الجيل مراد وهبه الذى كان وما يزال له تأثيره الكبير على الكثير من طلابه سواء فى جامعة عين شمس أو غيرها من الجامعات مثل الزقازيق والقاهرة ؛ الذى عهد اليه فيها القيام بدور هام فى وثيقة التنوير التى صدرت عنها وقد أسس وترأس جمعيتين فلسفيتين هى الجمعية الافرواسيوية وجمعية ابن رشد . وليس بعيدا عن هذا الجيل اسمين مهمين فى الدراسات الفلسفية فى مصر لهما دورهما الكبير هما : صلاح قنصوة الذى وصفه فؤاد زكريا فى مناقشة للدكتوراة بالفيلسوف والذى شغل بالقيم والموضوعية فى العلوم الانسانية وامام عبد الفتاح امام ، الذى شغل تأليفا وترجمة بالفيلسوف هيجل وصار رائدا للدراسات الهيجلية فى العربية .

ثم هناك الجيل الحالى وهو مع جيل اساتذتنا الاقرب الينا ويضم كل من ماهر عبد القادر فى جامعة الاسكندرية الذى كان انشغاله الأكبر بفلسفة العلم ومناهج البحث

ومحمد مهران الذى شغل بالمنطق والفلسفة التحليلية وقبلهما محمود رجب ميتافيزيقى الفلسفة فى مصر الذى شغل الاهتمام بالفلسفة الالمانية المساحة الأكبر فى اهتمامه وكتاباته خاصة ما يتعلق بالفينومينولوجيا والميتافيزيقا فى القرن العشرين . ويكفى كتابة عن فلسفة المرأة ليجعله من كبار الفلاسفة أنهى ترجمة كتاب هيدجر الوجود والزمان وفقد الترجمة حين وفاته . وهو بحق الأكثر اخلاصا للميتافيزيقا فى عصرنا .

وقبل أن انهى هذه المقدمة المختصرة يهمنى التأكيد على أن كثير من الاسهامات الفلسفية فى مصر والتى لا يجد القارئ اشارات عنها فى هذا المجلد ، يمكنه العودة الى ثلاثة من اعمالنا تعرض لهم ، حيث تناولنا بالتفصيل اصحاب الاتجاهات الاخلاقية المختلفة فى كتابنا الفكر الاخلاقى العربى المعاصر ، خاصة زكريا ابراهيم ونجيب بلدى وأحمد أمين وأحمد صبحى ومحمد مدين وغيرهم وفى كتابنا (قيد الطبع) كانط وقضايانا الراهنة كيف قرأ العرب كانط وكيف فسروه ، حيث عرضنا بالتحليل للكانطية فى الفكر العربى المعاصر واخيرا فى عملنا القادم عن اللحظة الفينومينولوجية فى الفكر العربى .

بقى أن نشير الى مسألة ارجئنا الحديث عنها الى نهاية هذه المقدمة هى الجهود النسائية فى الفلسفة فى مصر المحروسة بدئا بالرواد الاوائل خاصة اميرة حلمى مطر رائدة الدراسات الجمالية ونازلى اسماعيل التى خطت طريقا مميزا لدراسة القيم فى الفكر العربى بعد ان كان انشغاله يدور حول الاخلاق . وبالطبع اهتمام المرأة فى مصر بالفلسفة يسبق هاتين الرائدتين . فقد كان من طلاب الجامعة الاهلية القديمة الاديبة اللبنانية المعروفة مى زيادة التى سجلت لنا فى كتاباتها بعض ملامح الفلسفة فى مصر فى بداية القرن . ومع أميرة مطر ونازلى اسماعيل هناك من تخصصن فى الفلسفة الاسلامية وهناك اسماء متعددة توقفنا من بينهم عند آمنة نصير ومن الباحثات فى العصور الوسطى وفلسفة التاريخ هناك جهود زينب الخضيرى .

تبقى كلمة حول الجيل الذى انتمى اليه والجيل التالى القريب منه ، وهو ما يحتاج الى تفصيل أكبر حيث لم يجد هذا الجيل الاهتمام الكافى باعماله وهو من يتولى مسئولية الكتابة الفلسفية اليوم فى مصر واعداد أجيال جديدة وجهوده تفوق كثير جهود ممن يشغلن المطابع البيروتية ممن تتلمذوا على هؤلاء . وقد يأت اليوم الذى نوفى هذا الجيل حقه من الدرس حتى تتضح صورة الفلسفة جلية فى مصر .

ماسينيون[*]

رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي*

تمهيد:

هذا مشروع رؤية جديدة، وخطوة أخرى وقراءة مستقبلية وتقدم وجهة نظر عربية لمشروع حضاري مهم هو "تأسيس قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" قدمه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون في بداية حياته العلمية وهو مشروع يغلب عليه الطابع الأكاديمي والبحث الدقيق، الذي يعتمد على المصادر والمراجع الأساسية، ومن هنا فهذا الجهد يستحق منا أن نعرض له ونناقش أفكاره من أجل الإكمال والتطوير.

والمحاولة التي تعد أساس عملنا الحالي هي المحاضرات التي ألقاها لويس ماسينيون Louis Massignon في الجامعة المصرية الحرة "الأهلية" عام 1912-1913، وهي تتكون من أربعين محاضرة بعنوان "تاريخ المذاهب الفلسفية" أو "تاريخ المصطلحات الفلسفية" كانت موضوع للدراسة في مادة "تاريخ الفلسفة" وتهدف كما يقول صاحبها إلى تقديم طريقة جديدة في تاريخ الفلسفة العربة.

(*)**لويس ماسينيون** Louis Massignon يوليو1883 م - أكتوبر 1962 من أكبر مستشرقي فرنسا ، شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر. تعلّم العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنكليزية وعني بالآثار القديمة، وشارك في التنقيب عنها في العراق (1907 – 1908) حيث أدى ذلك إلى اكتشاف قصر الأخيضر .درس في الجامعة المصرية القديمة عام دراسي (1913) محاضرات الفلسفة العامة. وخدم في الجيش الفرنسي خمس سنوات خلال الحرب العالمية الأولى . استهواه التصوف الإسلامي؛ فدرس الحلاج دراسة مستفيضة ونشر "ديوان الحلاج" مع ترجمته إلى الفرنسية وكذلك "مصطلحات الصوفية" و"أخبار الحلاج" و"الطواسين"، كما كتب عن بن سبعين الصوفي الأندلسي، وعن سلمان الفارسي .تولى تحرير "مجلة الدراسات الإسلامية" وأصدر بالفرنسية "حوليات العالم الإسلامي" حتى عام.1954 درس ماسينيون حياة الحسين بن منصور الحلاج دراسة مستفيضة وله فضل كبير في إعادة اكتشاف ذلك المتصوف الإسلامي.

(*) نشرت هذه الدراسة بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة العدد 48 عام 1988، ص1-53.

فالمقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة في تاريخ المذاهب الفلسفية، كما يقول ماسنيون في الفقرة الثانية من المحاضرة الأولى: "تأسيس قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية وبيان فوائدها لإصلاح اللغة الفلسفية الحالية". "فتاريخ المصطلح الفلسفي مثل مرآة تنعكس فيها النظريات القديمة .. الفائدة في اقتباس ما ينعكس إلينا في هذه المرآة من أشعة الحياة العظمى، تاريخ الماضي طريق المستقبل"، ولابد لنا من إصلاح مصطلح محاضراتنا في الجمعيات ومقالاتنا في الجرائد بمقتضى ما شهدنا في الأزمنة السابقة[1].

وليس الهدف من هذه الرؤية مجرد عرض وتقديم ونشر محاضرات ماسينيون، ولكن الهدف منها قراءة ماسينيون قراءة معاصرة ومناقشة مشروعه وتقديم رؤية مستقبلية لعمله تهدفه إلى إحياء وإكمال وتطوير مشروع مهم يتجاوز جهد فرد، كما يتجاوز نطاق الأكاديمية الخالصة، أملاً في إيجاد لغة فلسفية معاصرة تختلف عن اللغة التي سادت الفترة الماضية –وماسينيون نفسه يشير إلى "اصطلاح اللغة الفلسفية الحالية" حيث يبحث في "الفائدة الحالية التي عادت على اللغة والأدب وبالجملة التمدن"[2]. وفي محاضرات خمس تالية يتحدث عن إحياء الاصطلاحات الفلسفية والاستفادة منها وعن إحياء التمدن العربي بواسطة أحكام الاصطلاح الفلسفي العربي" . ويتحدث في الفقرة الثالثة من المحاضرة الأولى عن أهمية المصطلح الفلسفي لإحياء التمدن والأدب.

ويظهر هذا الهدف جليًا ليس في المادة العلمية المكثفة بل والزائدة أحيانا التي قدمها على مادى الثلاثين محاضرة الأولى، ولا في أسلوب وطريقة تناوله فقط بل في النتائج، أو الخلاصة التي نجدها في المحاضرات العشر الأخيرة حيث على التوالي عن: سلوك العربية في العالم، فضلها لصناعة النحو الكلام (المحاضرة الحادية والثلاثون) وفي صفات العربية وخاصيتها الحاضرة (المحاضرات من الثانية والثلاثون حتى الخامسة والثلاثين). والمحاضرة السادسة والثلاثون في فلسفة المصطلح الدارج (نظرية ترقى الدراج) ثم المحاضرات الثلاثة التالية في شروط إحياء التفكير الفلسفي العربي: الأولى منها في العالم والفلسفة والنقل، والثانية مراكز المدينة العربية في العالم، والثالثة دعوة العربية بين الأمم، والمحاضرة الأخيرة (الوصية) حيث يقدم ما يطلق عليه "طريق الحق".

ونحن في عملنا الحالي لا نخرج عن الحدود التي رسمها ماسينيون نفسه، فقد أوضع الأساس ومهد الطريق حيث يقول: "إن هذا العمل مقدمة عظيمة لعمل كبير

ومفيد نشتغل فيه معًا –يقصد تلاميذه بالجامعة الأهلية- حتى يكمل، فهو يلقى الضوء وينير الطريق: "سأكون دليلكم حتى أوصل إلى أول باب من أبواب الحقيقة فأتركك تلجونه، مستشهدًا بدانتي في أنه يحمل المصباح ويتقدم أمامهم مهتدين بنور مصباحه ثم يدخلون وهو لا يدخل" –ونحن نسير معه غير مغمضي العينين نهتدي بنور مصباحه إلى طريق الحق: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي.. أملنا أن نصير معًا من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح فليس الاتحاد مسامحه بعضنا بعضنا في إباحة الباطل والشر والخلف بل الاتحاد بيننا من تصفية الإرادة وطلب الحقائق"[(3)].

وتسعى هذه الدراسة إلى قامة حوار مع ماسينيون في عديد من القضايا التي آثارها في محاضراته سواء فيما يتعلق بالعلاقة بين تاريخ الفلسفة والمصطلحات الفلسفية، أم ما يتعلق بمحاولته، وما تحقق منه، متخذين من عمل ماسينيون نفسه أساسًا لتحليل مضمون محاضراته وتحيدد مكانة هذه المحاولة بين المحاولات التي تسعى لتأسيس قاموس، وكذلك تحليل تصوره لتاريخ الفلسفة، واستخدامه لمصادره المختلفة، ومناقشة العديد من القضايا التي تبرز أهمية إنجازات ماسينيون من جهة وبيان ما يمكن أن يندرج في نطاق السلبيات متخذين في ذلك هدف ماسينيون هدفًا لنا لكن من خلال رؤية ناقدة للعمل تتجاوز المحاضرات إلى نظرة مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي.

أولاً: هذه المحاولة في العربية:

يوضح ماسينيون في المحاضرة الأولى "الطريق" أي الوسيلة أو الخطة المتبعة في العمل وهي: ذكر المقولات العقلية والأسماء الكلية والمقالات العامة وتخصيص معانيها على مرور الدهور "في إطار اللغة العربية التي اهتم بها مبكرًا ربما منذ لقائه بهنري ماسبيرو عام 1896 حيث تولد لديهما ميل مشترك للدراسات الشرقية، التي استطاع ماسينيون التعمق فيها بدراسته في المدرسة الوطنية للغات الشرقية بباريس وحصل على دبلومها في فبراير 1906 ، وأدى لقاؤه بجولد زيهر في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر في 1905، بأن أوصى جولدزيهر به للتدريس بالجامعة المصرية وتوطدت علاقته بالبلدان العربية فاختبر عضوًا في معظم مجامعها العلمية: المجتمع اللغوي بمصر منذ 1933[(4)] والمجمع العلمي في دمشق والمجمع العلمي العراقي[(5)] ويظهر الجانب المهم لماسينيون في الاهتمام الكبير باللغة العربية والإشادة بها وتخصيص العديد من الدراسات والأبحاث بالمجمع اللغوي لمناقشة قضاياها المختلفة.

فهو يتحدث عن: المعاجم الأوروبية ومدى ما تستفيده لمعاجم العربية منها. ويبدو أن فكرة المعاجم سيطرت عليه فهناك أشياء ضرورية لوضع أطلس لمصطلحات الحرف العلمية. "ويبين المصطلحات العربية في القرى وإكرام الضيف"، وهو في تعامله مع اللغة العربية يتعامل معها كمستشرق ويكتب "خواطر مستشرق في التضمين". ويبحث في "التعاون الثقافي بين اللغة العربية ولغات الغرب" ويقدم "خطرات في الاحتفاظ بعبقرية النحو العربي" فهو في تعامله معها ليس نحويًا فقط يدرس "الأصول الثلاثية في اللغة العربية" أو يتعامل معها كعالم تاريخ وآثار وفنان يهتم بالبحث في "قيمة الخط العربي لتأسيس فن النقش المجرد"، ويقدم "افتراضات في مستقبل الخط بالحروف وانعكاساتها على استيفاء الخط العربي" بل هو مفكر وفيلسوف يدرس "فلسفة التضمين" و"ميتافيزيقا اللغة" تلك اسهاماته في اللغة العربية التي حرص على أن يلقى بها محاضراته في الجامعة والتي أراد بها تقديم تاريخ للاصطلاحات الفلسفية[6].

ويبدأ ماسينيون مشروعه بالربط بين الفلسفة واللغة معتمدًا على قول الفيلسوف الفرنسي كونديلاك Condillac[7]: "الفلسفة ليست إلا استعمال اللغة بغاية الإتقان في الموضوعات"[8] ويتخذ من المعجم الفلسفي للجمعية الفلسفية الفرنسية مثالا يحتذي به مع أحساسه بخصوصية تميز اللغة العربية عن غيرها من اللغات الفرنسية أو الإنجليزية فنحن "نرى في اللغة العربية دائما تخصيصات لغوية" مثل كثيرًا من اللغات إلا أنها في اللغة العربية خاصة أدق ما تكون واللغة العربية غنية بمفرداتها مدهشة في اصطلاحاتها[9] والأساس اللغوي للاصطلاحات إذا كان موجودًا في القاموس يبدأ بالمعنى اللغوي "فاللغة خزامة الحكمة"[10]ولها تميزها ولهذه الحكم ذوق دقيق غريب كما قال الصفدي في "ديوان المتنبي"[11]وينبغي أن نشير إلى ماسينيون تراجع عن دعوته ومناصرته لكتابه اللغة العربية بحروف لاتينية[12] وأعلن ذلك على الملأ لما رأى مضارها العديد من منها انفصال الأجيال الجديدة عن تراثها القديم.

إن أهمية اللغة تظهر في كل محاضرة من المحاضرات. وعلى الرغم من أنه يتناول المصطلحات بداية بذكر معناها اللغوي الاشتقاقي، ثم مصطلحاتها الفرنسية والإنجليزية وأحيانًا الألمانية ويمضي منها إلى اليونانية واللاتينية[13] إلا أن تركيزه في الغالب ينصب على اللغة العربية واللغات السامية. نجد ذلك فيما يتعلق بالإلهيات الخاصة، فهو لا يغفل السريانية والعبرية والآرامية وغيرها[14] ويمكن أن نشير إلى

المحاضرة الحادية والثلاثين "سلوك وفضل اللغة العربية في العالم" حيث يبين ماسينيون فضل اللغة العربية وهو يناقش آراء رينان ، وإذا كان يعرض هذه الآراء بأمانة إلا أنه لا يقبل كثيرا من الأحكام التي يصدرها رينان على اللغة السامية التي تعد العربية وريثتها الوحيدة، وإذا كان رينان يرى أن هناك تضاد طبيعي بين أحكام اللغة العربية ووضع مصطلح فلسفي بها فإن ماسينيون يناقش ذلك: "فرينان في كتاب (العالم للغات السامية) يقول بآراء غريبة كالقول أن اللغات الآرية، واللغة هي اللغة السامية الوحيدة الحية الآن ومن ثم إن حكم رينان موجه إليها هي. يرفض ماسينيون أحكام رينان فيما يرى الأخير أن هناك ارتباطًا بين المعنى والألفاظ ناتج عن أن ثلاثي الحروف ثابتة تتركب عليها ألفاظ كثيرة ويزعم أن هذا نقص ولكن هذا فيما يرى ماسينيون "فضل" –ويوافقه على ذلك د.إبراهيم مدكور رئيس مجمع اللغة العربية[15] لأنه ظاهر ولو للعوام من السامين، بخلاف ما حصل في اللغات الآية، ودوام الرابطة بين اللافظ والإشتقاق فضل.

وفي المحاضرة التاسعة والثلاثين "شهادة اللغة العربية بين الأمم وفضلها الخاص في تاريخ المدينة العامة" يقول: "مقصدنا بيان ما في تاريخ الفلسفة العربية من الشواهد الدالة على مزايا هذه اللغة العربية إلى سجاياها وسيلقنها وخليفتها إلى الطبع الذي انطبع بأمر رجالها على التمدن العام"[16] وهو يبين تأثير اللغة العربية على العبرية في الفلسفة والكلام[17] وتأثيرها على أسلوب النثر والشعر في أسبانيا وإيطاليا وجنوب فرنسا[18].

وانطلاقًا من هذا الاهتمام باللغة العربية يقدم ماسينيون مشروعه، وهو يأخذ مباشرة في بيان المقولات العامة والأسماء الكلية الراجعة إلى الأحكام الثابتة، ولا يكتفي بما هو متفق عليه من أصول بل يتتبع الفروع التي اختلف فيها، ووجهات النظر المتعددة في المسألة الواحدة وكأني به يقوم بما قام به جان فال في كتابه "طريق الفيلسوف" وهو عرض لتاريخ المقولات الكلية: أصولها وفروعها أفضل طريقة لتدريب الطلاب على قاعات البحث والمراجع القديمة، أي أنها نوع من المحاضرات العملية التي من الضروري أن يتدرب عليها طالب الدراسات الإنسانية النظرية، فيعرف المصادر، ويتعمق المصطلحات ويتناقش وحده بل هو يحدد الطريق فقط، وما هذا العمل إلا مقدمة عظيمة لعمل كبير ومفيد نشتغل فيه معًا حتى يكمل فإذا أردنا أن نعمل للاصطلاحات قاموسها فإن ذلك سهل وعلينا من البداية استعمال القواميس الخاصة بمفردات اللغة.

والطريق إلى ذلك هو طريق المحاضرات التي ذكرناها، وهو النظر إلى الترتيب والنظام في المقالات العامة وفي المعاني المختلفة. وهذا الترتيب على حروف المعجم مثلما فعل مدرسوا الفلسفة في باريس، الذين أسسوا جمعية فلسفية يقوم أحدهم فيلقي بحثًا في اصطلاح ما مستشهدًا عليه بأقوال القدماء والمحدثين، ويشير إلى طلابه بنسخة معه مجلد المعجم الفلسفي VocbilairaPhilosophiePhilososphiqueSocieteFrancaise de philosophie– وذلك في عام 1902[19].

وهو يحدد الخطوات العملية لعمله على النحو التالي:

(أ) ذكر المعنى الأصلي اللغوي، ولا يكتفي ماسينيون بالأصل الاشتقاقي العربي، بل يعرض اللفظ المستخدم في اللغات المختلفة فرنسية ، إنجليزية ، ألمانية ، بل حتى آرامية، سريانية ، فحين يتحدث في المحاضرة السابعة والعشرين عن الإلهيات يذكر معنى الإلهيات يذكر معنى الإله في اللغات السامية (إله) بالعبراني ، والسرياني Elah ، وبالأشورية Elu ، وبالكداني Elah هذا في اللغات السامية وكلها معناها واجب الوجود. ويذكر الله باللغات الآرية كما يلي: بالسنسكرتية ديفا Deva باللاتينية Dives و Dues ، وباليونانية ثيوس Theos ، وبالألمانية Gott ، وبالإنجليزية God ، وبالإيطالية Iddis ، والفرنسية Dieu. ويذكر ماسينيون أن عند النحويين العرب مذاهب كثيرة في اشتقاق اسم الإله، ويعطى معانيه المتعددة[20].

وحين يتحدث عن الحياة (المحاضرة الخامسة عشرة) يأتي بالكلمات الأفرنجية لكلمة الحياة وهي Zoe اليونانية ، واللاتينية Vite , والفرنسية Vie ، والإنجليزية Life ، والألمانية Leben[21] ويبدو ماسينيون هنا عالم فيلولوجي يعرض بالتحليل للفظة وتطورها، ومعانيها المختلفة، بل يرجع كثير من الألفاظ في اللغات المختلفة إلى أصل واحد.

(ب) يدعم ماسينيون كل مصطلح بالأصل اليوناني. يتحدث عن المقولات العشر فيذكر أمام الجوهر Ousia وأمام الكم To Pasoo وأمام الكيف To Poico، والإضافة To-Pros ، والأين To Pou ، والمتى To Pote وهكذا. وحين يتحدث عن الكليات الخمس يذكر: الجنس Genus باللاتيني و Genos

باليوناني مع ذلك المصطلح الإنجليزي والفرنسي. ويذكر النوع Eidos ، والفصل Diaphora ، والخاصة Idion ، والعرض Symbelokos[22] وهو هنا يعتمد على أرسطو –جاء ذكره 66 مرة- فهو صاحب اللغة الفلسفية المحكمة، ومن يخالفه يخرج عن التقليد الفلسفي، فخطأ ابن نعمة الحمصي في ترجمته لكتب أفلوطين المنسوبة إلى أرسطو أنه لم يكن لديه شيء من الاصطلاحات الفلسفية المحكمة[23]. والحقيقة أن على الباحث في الفلسفة الرجوع إلى الأصل اليوناني الذي ابتعد عنه المحدثون.

(ج) الاصطلاح اللاتيني المنقول من المترجمات العربية القديمة، فمن الأمر المعاد ذكر أهمية الفلسفة العربية كأساس لكل فلسفة العصور الوسطى والحديثة فمن الممكن دراسة نشأة المصطلح الفلسفي العربي النشأة والتطور والتغيرات التي طرأت على المصطلح العربي، هي دراسة حضارية في المقام الأول تبحث في نشأة وتطور الحضارة العربية الإسلامية وهي لازمة لتأسيس أي عمل فلسفي جاد، تتبع ذلك دراسة فلسفات العصور الوسطى دراسة مقارنة مع الفلسفة العربية فلا نكتفي فقط بالمقدمات اليونانية بل بالنتائج، ومن الجذور تعرف الثمار "والثمار هي ما حصلته الفلسفة الغربية عن العربية" ويعي ماسينيون ذلك تمامًا حين يتحدث عن سيجر دي برابنت Siger de Brabent[24] وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغرب اللاتيني، ويتحدث عن تأثير الكلام والمتكلمين العرب من يهود ومسلمين على علم الكلام عند النصارى شرح القديس توماس الأكويني على ابن رشد[25] وعلى الترجمات اللاتينية للمصطلحات الفلسفية الإسلامية أخذ الفلاسفة المحدثون: بيكون وديكارت وليبنتز وسبينوزا" فقد استخدموا الاصطلاحات اللاتينية المأخوذة عن العربية. بل إن المترجمين لهذه الاصطلاحات قد قلدوا مؤسسيها تقليدًا أعمى"[26].

(د) ويقرن ماسينيون الأصل اللغوي واليوناني بالإضافة إلى ترجمة اللاتينية بالمصطلح العربي المستحدث، فهو يتناول (الحدود) المصطلحات العربية بعد أن تم استقرارها في عهد الفارابي، ويذكر مع كل مصطلح لأرسطو المصطلحات العربية عند إخوان الصفا والغزالي وابن رشد.

كل هذه الخطوات تضعنا في إطار تاريخ الفلسفة أو تاريخ الفلسفة العربية إلا أن ماسينيون لا يكتفي بذلك بل يحاول أن يعرب مصطلحات الفلسفة الحديثة ليلائم بينها وبين مصطلحات الفلسفة العربية القديمة لهذا فهو يبحث في المعنى المعاصر اللفظ مثل مصطلح النشوء والارتقاء المترجم عن Evaluation ، وينظر في هذه الترجمة ليرى مدى ملائمتها.

وأخيرًا يقارن بين هذه المترادفات المختلفة، لذا نجده قد بين كيف أن اصطلاحات هيجل في المنطق تختلف عن اصطلاحات أرسطو. وأنه يوجد في الهند مناطق قبل تأسيس المنطق الصوري الأرسطي ذي المقدمتين والنتيجة[27] وهكذا. ولما كانت محاولة ماسينيون تستعين بالتاريخ فيلزم الإشارة إلى ما سبقها من محاولات في هذا السبيل.

وتتدرج المحاولات السابقة إلى: محاولات أقرب إلى النموذج والصورة التي يجتذبها ماسينيون ونعنى بذلك المعجم الفلسفي الذي أعد لالاند، أو محاولات سبابقة تعد مصادر، يرجع إليها، وتكون المادة الأساسية لعمله مثل: رسائل أخوان الصفا وتعريفات الجرجاني، وكتب اصطلاحات الصوفية المختلفة. وهناك محاولات سابقة أنجزت عن طريق غيره من المستشرقين مثل هورتن وآسين بلاسيوس.

فقد وضع لالاند (1867-1963) المثال والنموذج للعمل الذي يطمح ماسينيون في القيام به. الالاند من الأساتذة الفرنسيين الأجلاء. قام بالتدريس في الجامعة المصرية . وتخرج عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصرية الذين درس لهم مع زملائه: بربيه، ربي، أسريتيه، وأرجبيه وبوابيه كما يذكر د. محمد مصطفي حلمي في تقديمه لترجمة محمود الخضيري لمقال ديكارت عن المنهج[28] وكذا يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة والفكرة الأساسية التي انطلق منها لالاند في (المعجم النقدي الفني للفلسفة) التي ـاعتمد عليها- ماسينيون في مشروعه هي أن الحقيقة ليست نتاجًا لمفكر واحد بل تتكون وتتحد بالتعاون والاتفاق بين العقول المختلفة كما يظهر في الفقرة الثالثة من المحاضرة الأربعين "طريق الحق".

ويرجع إلى تعاون لالاند مع اكسافير ليون Xavier Leon قيام الجمعية الفلسفية الفرنسية بالعمل المعجمي يقول ماسينيون: "من التأليفات العامة التي نستفيد منها (في المحاضرات) ما ظهر في الجمعية الفلسفية الفرنسية في 1902 تحت عنوان

وقد كان لالاند[29] Vocbulair Technique Critique Philosopgie من أهم القائمين بالعمل ويضيف: "وقصدى أن أسلك في كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق"[30] . كانت إذن أعمال الجمعية الفرنسية وجهود لالاند نموذجًا أمام ماسينيون لمعجم نقدي فلسفي أراد تأسيسه في اللغة العربية، لكن من خلال مصادر أخرى أعطته المادة العلمية لصياغته خطته فما هي هذه المصادر؟

هناك العديد من الجهود التي بذلت في هذا السبيل بعضها ذكره ماسينيون وبعضها الآخر لم يذكره، ويستخدم ماسينيون هذه الجهود كأدوات في بحثه، يستمد منها مادته العلمية التي يفرط في بيانها أحيانًا بحيث تطغى على هدفه. وماسينيون على وعي بقيمة تلك الجهود "ليس عمل الاصطلاحات التي نريدها ببدعة إنما قد سبقنا إليها كثير في الشرق وفي الغرب قد صف القدماء والمحدثون في الكتب في مبحثنا شيئا ليس بالقليل"[31] يذكر منها ماسينيون:

رسائل إخوان الصفا: التي يعتمد عليها اعتمادًا أساسيًا يذكرها في كل محاضراته تقريبًا وهو دائما يقرنها بأرسطو بحيث يذكر المصطلح الأرسطي ويليه إخوان الصفا الرسائل مهمة إذن استخدمت في العصور الوسطى وتهمنا في مبحثنا، وكلها حدود كثيرة كدائرة معارف ويذكر أيضا مفاتيح العلوم للخوارزمي وما بعد الطبيعة لابن رشد خاصة، في مبحث الجوهر وبيان أصله اللغوي الفارسي واليونانيOusia.

والجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالي (باب من ألفاظ العلوم) ويشير ماسينيون إلى ما سيستخدمه من صفحاته في الإحياء (من 24 حتى 29). ويستخدم أيضا العديد من كتب الغزالي مثل: التهافت ، المقصد الأسني، معيار العلم.

ويلاحظ أن ماسينيون يركز على كتب التصوف كمصدر للمادة العلمية للمعجم أكثر من غيرها "فهي من الكتب التي لابد لنا من الرجوع إليها[32] والصوفية هم الذين أسسوا تقريبا علم الاصطلاحات. ومن كتبهم التي يشير إليها: التعرف على مذاهب أهل التصوف للكلاباذي والرسالة القشيرية[33] وكشف المحجوب للهجويري[34] والشطحات لروزبهان البقلي[35] واصطلاحات الصوفية لابن عربي[36] والتعريفات للجرجاني والنجاة لابن سينا ويستشعر القارئ أن هناك بعض المصادر التي لم يذكرها ماسينيون مثل: رسالة الحدود لابن سينا وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، وكتاب أبي البقاء الحسيني الكفوي (الكليات).

ولا يكتفي ماسينيون ببيان الكتابات العربية التي تمده بالمصادر بل يذكر جهود الغربيين من المستشرقين في هذا السبيل، فهم وإن كانوا لم يؤسسوا قاموسًا للاصطلاحات الفلسفية العربية حتى وقتنا الحاضر إلا أنه يشير إلى اثنين منهما ذكر أنهما يقومان بذلك هما: آسين بلاثيوس المستشرق الأسباني الذي عنى بالبحث العلمي في تاريخ الإسلام الروحي في أسبانيا، وقدم دراسات مهمة عن ابن عربي والغزالي وابن حزم وابن مسرة. ولا ندري إن كان أنجز ما أشار إليه ماسينيون أم لا؟ فلم يأت في سيرته التي قدم بها د. بدري ترجمة لكتاب عن ابن عربي أي ذكر لمثل هذا العمل[37]. والثاني هو المستشرق الألماني هورتن Horten (1874-1945) ، الأستاذ بجامعة بينا والذي كتب عن "النظريات الفلسفية للفقهاء المتأملين في الإسلام" اعتمادًا على مصارد أصلية 1912" ، و"فلسفة الإسلام في علاقاتها بالنظريات الفلسفية بالجزء الغربي من الشرق" 1924، والجزء الخاص بفلسفة الإسلام – الطبعة الحادية عشرة من كتاب أوبرفيج 1927.

ومازالت المحاولات اللاحقة لعمل ماسينيون –والساعية نحو تأسيس معجم مصطلحات فلسفي-غير مرصودة، وإن كان هناك اهتمام أكاديمي منذ الخمسينات يعمل مثل هذا المعاجم. ويمكن الإشارة إلى المحاولات المبكرة مثل مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة لأمين بك واصف[38] أما المحاولات الأحدث، والتي أشرف عليها مجمع اللغة العربية فتظهر نواتها في كراسة أصدرها المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بمصر عن (المصطلحات الفلسفية) أعدها بدوي وزكي نجيب والفندي وعفيفي، وظهرت هذه النواة بعد ذلك في المعجم الذي اصدره المجمع بإشراف د. الطويل وهو معجم خاص بالمصطلحات والمذاهب يبغي توحيد المصطلح دون التوسع في التفصيلات أو الشرح أو التحليلات –مثله في ذلك مثل المعجم الذي أصدره كل من يوسف كرم ومراد وهبه، والذي ظهر بعد ذلك أكبر حجمًا باسم مراد وهبه منفردًا في ضعف حجمه الأول[39].

وهناك ترجمات لمعاجم وموسوعات فلسفية إنجليزية وروسية، الأولى أشرف عليها د. زكي نجيب محمود[40]، والثانية ترجمة للقاموس الفلسفي الروسي قام بنشرها سمير كرم.

يضاف إلى ذلك بعض المعاجم الخاصة بموضوع أو فيلسوف بمفرده وهي أشبه بملاحق للكتب يخصصها أصحابها للموضوعات التي يعالجونها، مثل ذلك قاموس المصطلحات الهيجيلة الذي أعده إمام عبد الفتاح في العدد الخاص عن هيجل من الفكر المعاصر القاهرية وأيضًا في المنهج الجدلي عند هيجل[41].

ثم هناك محاولتان أخريان يمكن الإشارة إليهما لاشتراكهما معًا في عدة خصائص، الأولى محاولة جميل صليبًا التي صدرت أولا في مجلة المجمع العلمي في دمشق ثم اكتملت في مجلدين تجاوزت صفحاتهم 1485 صفحة[42]، والثانية نجدها لدى الحبابي في "المعين" وهو قاموس فلسفي حديث ظهرت بذوره في أعمال مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة[43]، وكلاهما يمتاز صاحبه بالباع الطويل في العربية بالإضافة إلى ثقافة الفرنسية التي تظهر في ثنايا العملين. وهناك أخيرًا الموسوعة الفلسفية التي يضطلع بها د. بدوي والموسوعة الفلسفية العربية التي يصدرها معهد الإنماء العربي ببيروت وهي عمل ضخم في ثلاثة مجلدات ظهر المجلد الأول والثاني[44]. بعد ذلك ينبغي علينا أن نتوقف أمام البنية الداخلية لعمل ماسينيون محاولين. قراء خطته الأولى من خلال العمل الذي قدم مبنين مدى اتفاقه مع المقياس الذي قدمه ماسينيوس نفسه.

1- بين المعجم والتاريخ:

إن مشروع ماسينيون الذي عرضه في محاضراته هو محاولة في دور التحقيق وعمل أولي وتحضير لعمل أكبر، ربما تكون أجزاء منه قد ظهرت في كتابات ماسينيون اللاحقة بصورة أو بأخرى[45]، إلا أنه بالنسبة لنا أملا في حاجة إلى التحقيق، "فمحاولة تأسيس قاموس عربي للاصطلاحات الفلسفية الشرقية والغربية" هدف وغاية وحلم، وإن كان لم يتحقق بعد فهناك محاولات عديدة فردية وجماعية نحو صياغة مثل هذا القاموس. وبالطبع فإن القاموس العربي للاصطلاحات الفلسفية ليس هو فقط القاموس المكتوب باللغة العربية مثل "المعجم الفلسفي" الذي أصدره مجمع اللغة العربية بفضل مدكور وإشراف د. توفيق الطويل. ولا هو القاموس المترجم الذي إليه أسماء الأعلام العرب: ابن سينا ، ابن رشد ، ابن خلدون ..إلخ" ، "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكي نجيب محمود. ولا هو المعجم الذي ينقل المصطلحات الفلسفية الغربية مع بعض آراء الفلاسفة العرب محتذيًا القواميس الغربية أو متخذًا بعض المعاجم (معجم لالاند) مثالا ونموذجا كما نجد لدى صليبا ومراد وهبه. بل إن هذا الهدف والحلم والغاية

مازال معجم في طور التكوين ينطلق من اللغة العربية متخذا وجهة نظر حضارية في كل تاريخ الفلسفة، لايكتفي بنقل المادة الغربية وترجمتها والتعليق عليها، بل هو نحت في اللغة والفكر لانشقاق مصطلحات جديدة كما نجد ذلك بصورة أولية دلى الحبابي.

فالقاموس العربي هو الذي يتخذ موقفا موحدًا من كل تاريخ الفلسفة ويملك رؤيته الخاصة والمحددة لكل المصطلحات الفلسفية بل وله مصطلحاته المختلفة، يبدأ من الأصول القديمة العربية التي حفظت لنا التراث الفلسفي اليوناني، ويبدأ من الأصول الغربية التي ترتبط بتاريخ الفكر الغربي. أي أن لهذا القاموس هويته العربية الحضارية التي تميزه. وهذا القاموس لم يقدمه لنا ماسينيون وإن كان يسعى إلى تقديمه وتحديد أطره في هذه المحاضرات والسؤال إلى أي مدى وصل ماسينيون في سعيه نحو هذا الهدف؟ هذا ما سيتضح من بيان حدود هذه المحاولة وصلتها بالتاريخ.

لم يقدم ماسينيون معجمًا أو قاموسًا بل حدد طريق تأسيس مثل هذا القاموس في محاضراته. وقد كان له فضل السبق في إرساء قواعد اللغة الفلسفية لتكون أساسًا بعد ذلك لمعرفة طلابه بالمذاهب الفسفية. وحتى تتضح الصورة أكثر نتسائل ما هي هذه المحاضرات؟ وفي أي مادة كانت؟ وما الهدف منها؟ ومن المعلومات التي لدينا نعرف أن هذه المحاضرات القت بالجامعة الأهلية في العام الدارسي 1912-1913 وبالتحديد من 25 نوفمبر 1912 حتى 24 إبريل 1913. وهي عبارة عن أربعين محاضرة في الفلسفة ضمن ثمانية مقررات يدرسها طلاب الجامعة الأهلية حينذاك من بينها دائما مقرران في الفلسفة إحداهما محاضرات ماسينيون موضوعنا الحالي، والثاني هو ما كان يقوم بتدريسه طنطاوي جوهري عن الفلسفة العربية وعلم الأخلاق.

وقد سبق ماسينيون في التدريس بالجامعة المصرية وتلاه عدد، من الأساتذة المستشرقين والعرب أمثال: سنتيلانا (1845-1931) وناللينو[46] والكونت دي جلارزا[47] وكذا سلطان بك محمد وطنطاوي جوهري[48] ثم في فترة لاحقة أعضاء البعثة المصرية بعد عودتهم مثل علي أحمد العناني، ومنصور فهمي[49]. ونتوقف عندما سبق ماسينيون من المستشرقين أغنى نلنيو وسنيتلانا ونشير إلى أن حصيلة محاضراتهما بالجامعة كانت نماذج من الأعمال المهمة هي: تاريخ المذاهب الفلسفية وهي دروس في التعاليم الفلسفية ألقاها سنيتلانا حول العلاقة بين الفسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية بهدف التحقق مما اكتسبته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام .

مستخدما منهج التأثير والتأثر الأثير لدى المستشرقين مصدرًا بعض الأحكام حول الفلسفة الإسلامية تحتاج إلى نقاش ومراجعة.

بينما قدم نللينو وكان له تأثير كبير –هو تأثير .. الجامعة على أدباء ومفكري مصر في هذه الحقبة المزدهرة- قدم "تاريخ الفلك عند العرب" ولكل من هذين العملين أهيمتها هنا. يشير إليهما ماسينيون ويقتبس منهما في محاضراته التي اتخذ معهما ذلك المنحنى التاريخي، فهي تدور حول تاريخ المذاهب (المصطلحات) الفلسفية في الإسلام، وعنوانها تاريخ الاصطلاحات الفلسفية بالجامعة المصرية. وهو أستاذ تاريخ الفلسفة "الذي يقوم بتدريس مادة الفلسفة الحديثة" –المقصود الفلسفة العامة- كما يقول د. طه حسين الذي ألقيت عليه وعلى دفته هذه المحاضرات "فقد انتدبته الجامعة المصرية أستاذًا لتاريخ الفلسفة" فألقى بالعربية في تاريخ المصطلحات الفلسفية أربعين محاضرة[50] أي أنه أستاذ تاريخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة الحديثة ومحاضراته في تاريخ المذاهب الفلسفية.

هذا هو الإطار والشكل العام للمحاضرات التي كان محتواها يتأرجح بين التاريخ والمعجم، أما عن التاريخ .. فالمقصود: تاريخ الفلسفة العربية، فهو يبين "الطريق الذي أخترناه لتبيان تاريخ الفلسفة العربية[51] ويقول: "المقصود من هذه المحاضرات إنما هو إيجاد طريقة في تاريخ المذاهب الفلسفية" "وقد اخترنا أن ترجع في تاريخ الفلسفة".. أي أنه يؤرخ للفلسفة (العربية) من جهة وللمصطلحات الفلسفية من جهة ثانية (تأسيس قاموس فلسفي عربي" يقول: "وقصدي أن أسلك في كل باب من أبواب القاموس هذا الطريق.."، "فالمحاضرات تتأرجح بين التاريخ والمعجم كما يتضح من عبارات ماسينيون نفسه الذي يبين أن الطريق إلى تأسيس هذا المعجم هو المحاضرات التي ذكرناها" ، ويمكن القول ونحن على قدر كبير من الصواب أن ماسينيون يحاول من خلال الفلسفة وتاريخها أن يعطى مادة تصلح أن يقوم نفر من طلابه بتنظيمها وترتيبها على حروف المعجم فيما بعد لصياغة قاموس فلسفي أشبه بالمعجم الذي وضعته الجمعية الفلسفية الفرنسية.

2- المادة والمنهج:

ذكرنا تأرجح ماسينيون بين التاريخ والمعجم، وتردده بين تاريخ الفلسفة العربية وقاموس المصطلحات الفلسفية، أي أننا في الجزء السابق كنا بصدد الحديث عن الخطة التي كان يسعى ماسينيون لتحقيقها. وفي هذا الجزء سوف نتناول العمل الذي قام به بالفعل، أي نتجاوز الخطة الطموح إلى التحقيق الفعلي وإن كنا نود أن نشير إلى أن النص الذي بين أيدينا للمحاضرات لا يمثل ما قدمه ماسينيون تمثيلا فعليا ، فقد أكمل ماسينيون الجزء الأخير للمحاضرات التي بدأها أحد تلاميذه بالجامعة المصرية، ومن هنا فإن بعض القصور قد يكون مرده إلى الطالب –كاتب المحاضرات- وليس إلى الأستاذ ومما يؤكد هذا الموقف من جانبنا أننا لم نعثر من المحاضرات إلا على صورتين لنسخة واحدة كتبها الطالب توفيق حامد المرعشلي[52] إحداهما بمكتبة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات الشرقية بالقاهرة والثانية بمكتبة الدتكور عثمان يحيى والتي وجدنا بها كثير من الإضافات التي جعلتنا نعتمدها معًا في هذا العرض التوثيقي.

لن نتناول العمل بالتعليق على المحاضرات واحدة تلو أخرى، ولن نلجأ إلى تقسيم المحاضرات إلى مجموعات بعضها خاص بمصطلحات المنطق والرياضيات أو الطبيعات والحياة والنفس، أو الاجتماعيات والإلهيات، وتصنيفها وبيان حدود العمل وإنجازاته على الوجه التالي:

تتوزع الحصيلة العلمية بين نوعين من المواد هما: المصطلحات والأعلام وكلا النوعين لا يقتصر فقط على اللغة العربية بل يمتد إلى الفرنسية، ويمكن الرجوع إلى الفهارس العديدة في نهاية المحاضرات التي وضعها ماسينيون حيث نجد الآتي: بالنسبة لأسماء المؤلفين (الأعلام) نجد فهرسين: الأوروبي صفحة 113، 114 والعربي صفحة 115، 116 ونلاحظ على هذا الفهرس الخاص بالأعلام ما يلي: الربط بين أرسطو وإخوان الصفا، الغزالي بسكال، برجسون والرازي، والفهرست التالي للمصطلحات الفرنسية والعربية يقدم لأول تحت عنوان Table des technique en francaisIatin et gercvocabulaire des terms techniques de la philosophie en arabe. في صفحات 117،118،119 ثم الاصطلاحات العربية صفحات 120،123 . وكما هو واضح فإن العنوان الفرنسي لفهرس المصطلحات يشي بصلة ما بين مشروع ماسينيون وعنوان قاموس لالاند.

ويمكن تقديم الملاحظات الآتية على محاولة ماسينيون:

يتصف هذا العمل بأنه ليس قاموسًا غريبًا مضافًا إليه هوامش عربية، أي أنه في الأساس محاولة نحت المصطلح الفلسفي العربي أو العثور عليه من خلال مادة تاريخ الفلسفة العربية. وهو قاموس غير منفصل عن الجهود الشرقية والغربية. فكما يذكر اليونان لا يغفل عن الهند في صفحات عديدة[53] ومع ابن قزمان من الأندلس يذكر عمر الخيام من فارس، ومع هيرودوت يذكر مؤرخ الصين sse ma taien 200ق.م ، ومن هنا ضرورة قراءة متأنية للأعلام لا تقتصر على الفهرس بل تبني أساسًا على النص ذاته والسياقات المختلفة للأعلام داخله.

ويأتي في المقدمة أرسطو الذي يحتل المكانة الأولى، ويذكره ستًا وستين مرة في ثلاثين صفحة[54]، ذكر بعضها ماسينيون في الفهرس وأغفل ذكر صفحات أخرى أشار فيها إلى أرسطو بالفعل، وصورة أرسطو عند ماسينيون هي صورة صاحب الاصطلاحات الفلسفية المحكمة التي لم يعلمها الحمصي في ترجمته لكتاب أفلوطين ومن هنا نسبة لأرسطو وهو مرتبط بمصطلحات العدد والرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعة[55]. وهو يقابل هيجل الذي ذكره ماسينيون سبع مرات[56] منها أربعة يقابل فيها بينهما، وحين يتحدث عن مصطلحات المنطقية يقرؤها عن ارسطو ويضيف استنتاجها في مذهب هيجل يقول: وحدود المنطق بقيت على حالها ومؤسسها أرسطو، وهيجل هو أول من بدلها وغير في أصول أرسطو[57] أنها جزئيات من خواطر هيجل إلا أنها تعتمد على مبادئ أرسطو. ومن هنا نجد أن لغة ماسينيون كما يظهر من الإحصاء السابق أرسطية وليست هيجلية، يونانية وليست معاصرة فهو يتبني الأرسطية مفهومًا واصطلاحا ولا يتساوى أرسطو عنده بهجيل على الرغم من ازدهار الهيجلية في تلك الفترة، فالكثير من المفكرين يرفضان هذه التسمية فقد: أتي هيجل باستنتاج جديد يعتقد بصحته، وأن أكثر علماء أوروبا يعتقدون بهذا المذهب ولا يودون أن يسموا بالهيجلين".

ويبدو أن ماسينيون قد فهم هيجل خطأ، ذلك لأنه فهمه عبر أرسطو: فالمنهج الجدلي بخطواته الثلاثة "العدم، الوجود ، الصيرورة (أسس على النظام المنطقي المعروف (الصوري) المقدمة الكبرى فالصغرى فالنتيجة" بل إن تجديد هيجل وانتقاده لمنطق أرسطو قائم على مبادئ أرسطو"[58] وهو –أي هيجل- عنده من السفسطائية "مثل جرجياس الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد وهيجل الذي عاش في القرن التاسع عشر بعد الميلاد"[59] وهو يتحدث عنه في المحاضرة السادسة والعشرين عند

الحديث عن (مذهب الإجبار الروحاني في التاريخ) وما التاريخ عندهم إلا إيجاد العقل الكلي بنفسه ، إلا أنه يجمع معه كل من ميكافيلي في "قوة إرادة البرنس" واسبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة[60] وهو (هيجل) مع هيكل Heackel من فلاسفة "وحدة الوجود" ويذكر معها أسمها مغمورًا تمامًا في تاريخ الفلسفة هو P. Carus مدرس في شيكاغو –يرى وحدة الفلسفة لا وحدة الوجود"[61].

ماسينيون إذن أرسطي يفضل المعلم الأول على هيجل صاحب المثالية المطلقة ، بل يفضله أيضا على فيلسوف فرنسا الكبير ديكارت[62] الذي يشيد به دومًا ويعطي له الأولوية. فهو يذكر عشرين مرة. ولديكارت بالطبع وضع أثير لدى ماسينيون يختلف عن غيره من الفلاسفة. فهو من الفلاسفة والرياضيين معًا مثل نصير الدين الطوسي[63] وهو الذي اخترع الهندسة التحليلية وينسب ماسينيون نظرة الذرة لمؤسسها ديكارت[64].

وديكارت هو الذي أضاف علة خامسة (العلة المنطقية) ولا يكتفي ماسينيون بالإشارة إليه في مسائل الرياضية والهندسة بل يذكره أيضا في مسائل الحياة: فهو من "الآليون" الذين "يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة حركة المادة". ومن الغريب هنا أن يقرنه بمواطنه وخصمه جاسندي[65]. وهو مع أفلاطون من الواقعيين القائلين بأن الأسم له وجود خاص خارج عن الشيء[66]. ويذكره أيضا دون أن نسب إليه مذهبًا أو يعرض من رأيه في قضية، بل إنه يتناول أيضا –حتى لو لم يكن من المهتمين الموضوع الذي يعرض له كما جاء في قوله: "أما في الغرب فإنه غير موجود العقل المنفعل"[67] وهو مثل النظام الذي يرى أن الإنسان هو الروح وهذا عين مذهب ديكارت. ومن الغريب أنه يعود في المحاضرة السادسة والعشرين عن التاريخ ليجعل من ديكارت فيلسوف الإجباري المادي مع مونتيسكيو وكومت وتارد وكروتشه وماركس مؤسس فلسفة مذهب الاشتراكيين[68].

وديكارت الذي جعله ماسينيون من فلاسفة الإجبار المادي هو "واضع برهان الكمال"[69] وهو القائل بالوضوح والتمييز والبديهي كيقين للقعل وهو الذي رتب العلوم على شكل الشجرة (تصنيف ديكارت للعلوم وحين يتحدث عن الفلسفة والمصطلح الدارج يجعل من ديكارت (الفرنساوي) رئيس مذهب جديد فق نقل مفكراته Medidation (التأملات) وهي أصلا باللاتينية إلى الفرنسية[70]. ويقارن ماسينيون تلاميذ ديكارت بتلاميذ الأشعري في توسعهم في مذهب الذرة"[71].

وبينما يهتم ماسينيون بأن يؤكد أن ديكارت هو مخترع الهندسة التحليلية وبأنه مؤسس مذهب الذرة الذي نجده لدى ديمقريطس وأبيقور ولوكريس وهي مسألة في حاجة إلى نظر، فإننا لا نجد نفس الاهتمام لديه في أن يعطي الأولوية والسبق لابن خلدون في تأسيس علم العمران أو الاجتماع أو فلسفة التاريخ الذي يرجع إليه الفضل الأول في طرح موضوعاتها وبيان مسائلها.

على الرغم من أنه يذكر ابن خلدون ثمان مرات، وهو عنده يقدم نوعًا من التاريخ العملي[72] ويشير إليه عند الحديث عن اللغة فأهمية ابن خلدون لغوية (ص85، 88) وتصنيفه للعلوم أساس الفنون السبعة في أوروبا[73] ويضع ابن خلدون بين الاعتقاديين مع كل من "ابن تيمية وابن القيم الجوزية والإيجي والتفتازاني وابن خلدون"[74]. على الرغم من أنه يشير إلى طلاب بالرجوع إلى المقدمة إلا أننا لا نجد أية إشارة إلى تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا بيان لأسبقيته فيهما، تلك المسألة التي تنبه إليها كثيرًا من الغربيين، ولذا فإننا نلاحظ أن هذا الموقف من الفيلسوف العربي ابن خلدون الذي يتخذه ماسينيون (أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بالكوليج دي فرانس –فيما بعد-) يختلف عن موقفه من ديكارت الفيلسوف الفرنسي الذي يجعله مؤسس للذرة وصاحب علة خامسة.

ولا يقتصر اهتمام ماسينيون بديكارت فقط من الفلاسفة الفرنسيين، بل يقدم لنا ما يقرب من ثلاثين فيلسوفًا فرنسيًا هم: رينان ويذكره (14مرة) ويذكر برجسون "صاحب الكتب المشهورة في علم النفس وغيره من علوم الفلسفة"[75] الذي جدد مذاهب الحيويين ببراهين جديدة في زماننا ويذكره (12مرة) ، فقد دقق في بلورية العين[76]وهو يقول مثل ابن عربي بالخلق كل وقت[77]ويذكر أيضا كومت Comte ثمان مرات وكذلك روسو الذي يذكره ستة مرات. ويتناوله في مجالات بعيدة تماما عن المواضع الذي يوضع فيه عادة، فهو يتحدث عنه في حديثه عن الطبيعة والوجود ويذكره بعد أرسطو مباشرة "روسو الفرنساوي يستعمل الطبيعة بمعنى الحالة الأولى الصالحة من كل شيء مثل الإنسان الأول قبل التمدن والطفل قبل التعليم، ولكن بعد المخالطة يخرج من الطبيعة ويندرج تحت الفساد[78]. وهذا الرأي أيا كانت مناقشتنا له إلا أنه أقرب إلى فلسفة التاريخ والسياسة منه إلى مباحث الميتافيزيقيا والأنطولوجيا وهو السياق الذي يستخدمه فيه ماسينيون. فروسو يتحدث عن تصور ما للطبيعة الإنسانية لكنه لا يبحث في الطبيعة،

فهو حديث عن العقد الاجتماعي الذي يفسره ماسينيون في المحاضرة الرابعة والعشرين بأنه: "حياة الاجتماع نتيجة جهد العقول وأن الترقي الاجتماعي باجتهاد العلماء، (وتلك هي) نظرية الرابطة الاجتماعية عند روسو"[79] وماسينيون يصحح هذا الفهم Contact social ويجعله سببًا للحركة الفوضوية عند كربوتكين وباكونين[80].

ويذكر لامارك ثلاث مرات ومثلها يذكر باستير وميخلسون وكوندياك ولوبون ويذكر مرتين كل من دور كايم وبوانكاريه وتارد، ثم يذكر كلا من جاسندي ودوهيم، وكلودبرنار وتين وفولتير وجوبو وبوترو مرة واحدة بالإضافة إلى ذكر العديد من العلماء الفرنسيين أيضا حتى لم لم يكن لهم ذلك الوزن العلمي، فمع داروين ولامارك وسبنسر (أصحاب نظرية التطور من الإنجليزي والفرنسيين) يذكر فاير Faure والأخير من علماء الحشرات يعيش الآن كفلاح في جنوب فرنسا وله تجارب مهمة وتدقيق في غريزة الحيوان من فصيلة الزنانبير[81].

ويلاحظ أيضا كثرة الاستشهاد بأعلام الصوفية وأصحاب الفلسفات الغامضة، فبالإضافة إلى استخدام المادة الصوفية والتركيز عليها نجد ذكر عدد كبير من المتصوفة والغنوصبين وأصحاب الفلسفات السرية أو الباطنية يذكر أخوان الصفا في معظم صفحات النص (31 مرة) فهو يرجع إلى كتبهم (صفحات 4،5،18،23) ويربط بينهم وبين أرسطو صفحات (4،10،11،12،15،37،94) فهم أساس الرياضيات والموسيقى (ص24,23) ولهم تعريفهم للطبيعة في الجزء الثالث من الرسائل ، وللهيولي والصورة (ص27،28) والحركة (ص30) والنفس (ص23) والغريزة (ص46،47) والعقل (ص50) ويورد ترتيبهم للعلوم (ص86) وتقبلهم الثنائية الطبيعة (ص94) ويقصد بها ثنائية تفسير الوجود عند أرسطو وهي المبادئ الأولى كالهيولي والصورة.

ويذكر الغزالي 36 مرة في معظم صفحات المحاضرات من الصحفة الأولى للأخيرة، يستشهد بمعظم كتبه بدًا من الإحياء وما فيه من ألفاظ تدل على معاني العلوم وتفيدنا في بيان المصطلحات حتى "كتاب المنقذ من الضلال" الذي يعده ماسينيون "تاريخ أحوال النفس ويذكره في حديثه عن فلسفة التاريخ"[82].

ولا يغفل عن أبي عربي –الذي يكتبه أحيانًا ابن العربي- ويعتمد على مصطلحاته الصوفية (صفحات 6,8،75) ويقارنه ببرجسون (24،39،73) وهو عنده يقول بآراء الفلاسفة (ص34) أي أنه من متفلسفة الصوفية يجمع بين العقل والروح

(ص52) ويتخذ منه ماسينيون مصدرًا لمعرفة سهل بن عبد الله النستري والذي ذكر في الجزء الأول من الفتوحات المكية (ص50) وهو –أي ابن عربي- باحث محقق يرجع البحث المنسوب إلى الغزالي في "المضنون الصغير" إلى ابي على المسفر السبتي (ص93،53) يقول بوحدة الوجود والفناء المطلق (ص105،76،58) ومن نتائج مذهبه "أن المعدوم شيء لأن المعدوم عين الموجود" (ص77) ومن تلاميذه: الصدر الرومي وعفيف الدين التلمساني (ص77) رد ابن تيمية عليه (ص77,76) وتحدث ماسينيون عن نظريته في وحدة الأزمان دون أن يسميها (ص80-96) ويحدد موقعة في تاريخ الفلسفة العربية (ص3).

ويتحدث ماسينيون عن القشيري ورسالته (ص6، 576، 2) وعن كتاب روزبهان والكلا باذي والعروسي والهجويري[83]. وابن برجان السلمي (ص62، 93) وأبي سعيد ابن أبي الخير (ص57) والحسن البصري، وابن مسرة، والمحاسبي (ص92) وعبد القادر الجيلاني (ص96،93) وابن سبعين الذين يذكره خمس مرات صفحات (93،77،49) . وابن سالم والسالمية الذي كتب عنهما في دائرة المعارف الإسلامية[84] يذكرهما صفحات (92،76،50) وأبي طالب المكي الذي يؤكد على أهمية كتابه[85] وابن عطاء الله (ص52). ويذكر كل من النابلسي ثلاث مرات (ص93،80،78) وكذلك الجنيد (8، 57، 76) والكرخي مرتين (18، 78) وابن القارض (57، 58) ثم الحريري والحريرية والرفاعي (ص78) والكاشاني (ص6) وابن حمزة البغدادي (ص56).

ولا يغفل عن اهتمامه الأساسي بالحلاج الذي يذكره عشر مرات[86] كما يذكر أيضا الحلاجية. فقد فرق الحلاج بين الإرادة (المشيئة) والأمر بالمعروف، الأمر غير مخلوق أم الإرادة مخلوقة (ص50). والحلاج شهيد المحبة وقتيل الاشتياق يعرض مذهبه في الحب بعد الحديث عن ستاندال في كتابه الحب De l'amour وعند أفلاطون في المأدبة (النادي) وبعد أن يتحدث عن كتب ابن داود الأصفهاني ويستشهد بأشعار ابن الرومي وابن الفارض، وبعد أن يذكر المذاهب القديمة في الحب ويعطيها أسماء غريبة مثل: مذهب طالع النجوم (تسديس أو تربيع) ليطليموس، و(الطبائع) لجالينوس والمغناطيس المذكور في النادي (المأدبة) لأفلاون يذكر الحب العذري ويتوسع في المحبة الصوفية متناولا مذهب الحمانين وهم قوم عباد للجمال ينظرون للوجوه الجملية ويسجدون لكل صورة حسنة (ص56) نقف طويلا مع مذهب الحلاج. والمحبة عنده

ذات الإلهية ومحبة العبد للرب أفضل من الإيمان. ويذكر كثيرًا من أشعار الحلاج في الحب والحلول مثل قوله:

للناس حج ولي حج على سكنى تهدي الأضاحي وأهدي محبتي ودمي

وقوله:

لبيـك لبيـك يـا سـري ونجـواي   لبيك لبيك يا قصدي ومعناي

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل   نـاديت إيـاك أم ناديت إياي

وهو يبين مذهبه في أن (الأمر عين الجمع) (ص58) ويظهر ذلك من قولته المشهورة أنا الحق (78) وهو القائل لكل حق حقيقة ولكل خلق طريقة ولكل عهد وثيقة (ص80) ويحدد ماسينيون له مكانته في تاريخ الفلسفة العربية (ص92) ويقارن قياساته في الطواسين في التنزيه باب (11) والحلول مع قياسات Ramon lull المتوفي سنة 1315[87].

3- بين الحقيقة الفلسفية الواحدة والفلسفات القومية المتعددة:

ومن بين التباينات العديدة بين ما أقترحه ماسينيون في مشروعه وما قدمه بالفعل تأرجحه بين الميتافزيقا والتجريب أو الوحداية والتعددية الذي ظهر في التناقض بين القول بحقيقة فلسفية واحدة خالدة وبين القول بفلسفات قومية ودينية متعددة. لقد احتذى ماسينيون فكرة لالاند القائلة بأن الحقيقة نتاج العقول، وليست وقفا على جهد فرد واحد، وبين ذلك في خطته بأن مشروعه (القاموس) جماعي يصل إليه طلابه بالتعاون وأطلق على ذلك اسم طريق الحق كما يظهر في قوله: "إرادتنا مائلة إلى حال التأليف والصلح الحقيقي والاتفاق الجوهري بين الأمم والأشخاص، أملنا أن نصبر معًا من الاختلاف إلى الاتحاد الصحيح وطلب الحقائق مع نظام" يتضح ذلك من العبارة التي ختم بها محاضراته والتي تذكرنا بمذهب الحلاج وابن عربي في وحدة الأديان وهي قوله: "جمعنا الله تعالى إلى الأبد في تحقيقه وتصديقه واشتياقه سبحانه وتعالى"[88].

وعلى الرغم من هذا الإيمان بالحقيقة الواحدة فالفلسفة كما تظهر في النص الذي بين أيدينا تبدو مرتبطة بالأديان المختلفة أي دينية، وكذلك بالبلدان المختلفة أي قومية إن لم تكن عنصرية. فديكارت فيلسوف "فرنساوي" (ص27) وهو ينسب إلى العرب

(ص18، 53) وكوندياك الفرنسي (ص2) ولا يقتصر ذلك على الفلاسفة الفرنسيين فقط فترجعه إلى نوع من الحماسة العاطفية بل يفعل ذلك مع غالبية من يذكرهم من أعلام.

يذكر بوخنر الألماني (ص38) وفندت Wundt الألماني (ص87) وليبنتز الألماني (ص98) والعالم الألماني المستشرق ديترتيشي (ص5)، وهيجل أحد الفلاسفة الألمان (ص7)، وهيجل الألماني (86) وفلوجل الألماني (ص6) وتظهر الغمزات العنصرية حين يذكر سبرنجر Sprenger الألماني، عاش في الهند وخدم انجلترا (ص6) وهورتن الألماني (ص6) وايسلر Eisler الألماني (ص7) والفيلسوف الألماني شوبنهور (ص11) وجورج كانتور، وهو فيلسوف ألماني (ص20) وحقق الألماني Wairstress (ص24).

كما يذكر أشهر المؤرخين الصينين (120) ومحمد بن أحمد أفندي الأسكندراني (121) ، والعلامة الأسباني Ribera (ص89) واسين بالثيوس وهو أسباني (ص6) بالإضافة إلى اسبينوزا الهولاندي الذي يذكره صفحات (27، 98) ودى فريس الهولاندي (ص45) وفي مجال العلوم يذكر نظرية Sorenzl الهولاندي لونهوك (ص42). ويذكر بيكون انجليزي (ص86، 97) الإنجليزي فور من دالب والفيلسوف الإنجليزي والاس Wallace (ص35) P. Carus مدرس في شيكاغو، ودانتي "الطلياني" (ص1) ابن قزمان القرطبي والكلاباذي من كلاباذ (ص6) بلدة في خراسان، وروزبهان البقلي وهو شيرازي (ص6) ابن مسرة القرطبي (ص92) وكذلك يتناول مذهب ديمقرايطس وأبيقورولو كريتس عند اليونان (ص31) وفيثاغورس أحد فلاسفة اليونان (ص11) وهو لا يكتفي بذكر الأشخاص فقط ونسبتها إلى قوميتها بل يتناول كذلك البلدان والأعمال المرتبطة بقوميته الخاصة. مثل: السنغال الفرنساوي (ص89) ، و"دائرة المعارف الفرنسية" (86).

ولا يكتفي بربط الأعلام والأعمال بالقومية فقط، بل كذلك ينسبها إلى دينها: فأسبينوزا يهوي هولاندي (ص47) ويونيوس رجل مسيحي (ص11) وابن جبيزول من أسبانيا، وهو يهودي (ص75) ويتحدث عن موسى بن ميمون في اليهودية[89] وأبيلارد في النصرانية وابن سينا وابن رشد في الإسلام (ص78) ويذكر الفرس لاشيعة (ص88) ويحيى بن عدى في النصرانية، وابن الحسين يهوذا اهللوي في اليهودية، والأشاعرة في الإسلام(ص78) والشيخان النحويان اليهوديان JahudaGhayngy وأبو الوليد بن

جناح (ص83) بل إنه يضع بين المتكلمين (علماء الكلام) سعيديا الفيومي اليهودي (ص52) بين الحكماء قسطا بن لوقا النصراني، ويحيى بن عدي نصراني ، وعيسى بن زراعة نصراني، وأبو أيوب جبيرول يهودي، وموسى بن ميمون يهودي وأبو الحسين يهودي، وشبلي شميل نصراني (ص5).

وبعد هذا الوصف التحليلي لمضمون نص ماسينيون، علينا أن نتوقف قليلا إذا كنا نريد تطوير محاولته من أجل بناء (تحديد بنية القاموس الفلسفي، وذلك من أجل بيان بعض الملاحظات حول إيجابيات العمل، وأهم إنجازاته، وكذلك ما يندرج في السلبيات ، وما يجب تجاوزه ، حتى يتضح في أي اتجاه يكون التطور وإلى أي الجوانب ينبغي أن يقدم النقد:

ثالثا: النقد والتطوير (السلبيات والإيجابيات):

إن الوصف التحليلي لنص محاضرات ماسينيون لن يكتفي بعرض المشروع القاموسي، بل من الممكن، وهذا ما يطمح إليه أن يعيد بناء بالمشروع، هذا القسم –من الدراسة- هو نوع من إعادة البناء، أي إعطاء تصور كامل لسلبيات وإيجابيات المشروع- وفي إظهار الأولى والتأكيد على الثانية يمكن دفع المحاولة للإمام .. ولسنا نريد طرح أمنيات ومطالب إلى المؤلف والمؤلف فكلاهما تحدد مكانه في تاريخ الفكري، أي أنهما أصبحا مشروعًا مكتملا ومن هنا دورنا نحن، ولا نريد بالطبع التهميش على العمل أو الاجتهاد في شرح المتن أو كتابة حاشية على الشرح أو التعلق على الحاشية والشرح. بل نهدف إلى إعطاء قراءة جديدة لها رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي من أجل تطوير محاولة ماسينيون . ويتم ذلك بانتقاء بعض المواقف وإبراز ما إذا كانت إيجابية أم سلبية.

1- الإيجابيات:

(أ) **الاهتمام بقضايا معاصرة:**

ويظهر ذلك في إحساس ماسينيون بالواقع والتاريخ، أي أنه يمتلك كلا المحورين الأفقي والرأسي. فألم يتطور الفكر العربي الإسلامي من جهة، وهو على وعي بعمق الواقع الاجتماعي والسياسي العربي المعاصر له من جهة ثانية. لذا نجده يتناول العديد

من القضايا المهمة التي تحفل بها حياتنا الفكرية، وإن كان يمر عليها مر الكرام خشية التوقف والتحليل وتقديم الحلول، يظهر ذلك في العديد من المسائل التي أثارها: فهو يذكر مراكز المدنية الإسلامية في العالم ودورها –وهي أشبه بالمراكز الثقافية للدول الآن- ويبين مدى انتشارها في آسيا وأفريقية وأوروبا وأمريكا[90] وهو ثانيا يشير إلى المحلات والدوريات الثقافية والفكرية ففي هامش جانبي صفحة (97) يحيل القارئ إلى المؤيد أغسطس 1911، وحين يتحدث عن المستشرق الألماني هورتن، يشير إلى مقالة ترجمت له في المؤيد منذ ثلاثة سنوات (ص6) ، كما يشير إلى مجلة العالم الإسلام المجلد السابلع (ص97) وحين يتحدث عن هيجل ومؤلفاته يرجع إلى مجلة Revue des deusmonds وكما يشير إلى دائرة المعارف الإنجليزية والفرنسية. وينطلق منها ليطرح قضية مهمة ملحة إلا أنه يتخذ منها مواقف متناقضة. وهي قضية اللغة العربية نكتفي هنا بإبراز موافقه: الأول يتعلق بتفرقة رينان بين اللغات السامية والآرية، أو بين العقلية السامية والآرية، وقد بينا رأي ماسينيون في أنه لا يوافق على بعض أحكام رينان. وإن كان عرضه لذلك تم بشكل غامض غير محدد، إلا أن وجهة نظره تظهر أوضح في الفصل الذي كتبه في كتابه مع "جب" "مصير الإسلام" حيث يقول: "إن ربط الحوادث المتتالية لتكون سلسلة يظهر فيها التطور وهو المنهج الذي إلفناه أكثر من سواه هو (المنهج) الذي يندر وجوده بين المسلمين .. فلا جرم كان منهج المسلمين في التاريخ ينزع غالبا إلى التجزئة لا إلى ربط الحوادث لتكون سلسلة متصلة الحلقات[91].

والمثال الثاني الذي يبين قدرة ماسينيون على إبراز المشاكل الدقيقة في الفكر العربي المعاصر له يتمثل في موقفه من مشكلة "اللغة العربية" العامية والفصحى، التي شغلت المفكرين والكتاب والأدباء العرب أمثال: عبد العزيز فهمي، ولطفي السيد، وجميل صدقي الزهاوي وسلامة موسى وغيرهم، ويتوقف ماسينيون طويلا أمام هذه القضية بحكم دراسته، ويحولها إلى قضية فلسفية، يخصص لها المحاضرة السادسة والثلاثين بعنوان (الفلسفة والمصطلح الدراج). ويعرض لوجهة نظر جميل صدقي الزهاوي الذي يرى أن المستقبل للدارج (العامية) وذلك نتيجة من قوانين نشوء اللغات وتطورها، وأدلة ذلك عنده أن الدارج أوفق للتحليل من الفصيح وأن الدارج هو مرآة الواقع الفكري والوجداني –وبعد أن يبين الأسانيد التاريخية لرأي الزهاوي، وهو رأي أعتنق هو نفسه لفتره يرجع ثانية في فقرة مهمة عن ضرورة اللغة العربية تحت عنوان "أنجال الشعوبية وعمومية اللغة العربية"

، يتوقف عند هذا الرأي ويفنده برفق، فالعربية الفصيحة عامل توحيد تصل عن طريقها الأمة إلى عموميتها "فإذا تغلب الدارج على الفصيح تفقد الأمة عموميتها"[(92)].

(ب) الإشارة إلى المفكرين المعاصرين:

إن وجود ماسينيون بمصر ودراسته السابقة بالأزهر، وانفتاحه على العرب مصريين وعراقيين وشوام ومغاربه عن طريق رحلاته وصداقاته، كل ذلك جعله على صلة بالحياة الفكرية والثقافية في مصر داخل وخارج الجامعة وعلى بينه بنتاج الكتاب والمفكرين، يقرأ لهم، ويستشهد بآرائهم ويشير إلى أفكارهم، لا يقتصر ذلك على المصريين فقط بل غيرهم من العرب والمستشرقين فبالإضافة إلى إشارته إلى كتابات سنتبلانا ونلبنو يذكر جميل صدقي الزهاوي كما يذكر توفيق صدقي[(93)]، ويتوسع في شرح نظريتهما ويعرض لشبلي شميل (صفحات 43، 44، 94) ويشيد بعمله ويرى عمله شرح على بخنر نموذجًا للرسائل التي يجب أن ينقل على غرارها إلى اللغة العربية (ص100) كذلك يعرض لفارس الشدياق (ص102) ومحمود شكري الألوسي[(94)] حين يتحدث عن معنى التاريخ (ص66) ومحمد إقبال (ص105) ويشير إلى كتاب الشيخ محمد شريف في علم النفس(ص46).

كما يشير إلى كثير من الغربيين المعاصرين له مثل P. Carus مدرس الفلسفة في شيكاغو. إلا أن ما يجب أن نتوقف عنده هو إشارته إلى عدد من الأعلام الذين قدموا إسهامات عديدة ومن الممكن إعادة كشف أعمالهم وبيان جهودهم مثل توفيق صدقي الذي يكتب عنه في المحاضرات مضيفا إلى ما كتبه الناسخ بخط يه ما يلي في "حديثة عن النشؤ والإرتقاء": "وصف مشكلات المبحث ومناقشة الأكثرين شبلي شيمل وتوفيق صدقي في زماننا هذا" مذهب توفيق صدقي في الأعضاء الأثرية هو القائل بإبقاء النوع تغير صفاتها[(95)] بالإضافة إلى ذلك يذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا (ص93) والكواكبي (ص103).

(ج) الاجتهاد في الترجمة، وتقديم ترجمات خاصة به:

ففي موضوع "الحياة"ومصطلحاتها، المحاضرات من 15 حتى 18 نجده يقدم ترجمة صوتية لمصطلحات المذاهب الحيوية ينهج فيها نهج القدماء في نقلهم للفلسفة اليونانية والأفغاني في "الرد على الدهريين" فيتحدث عن: الميكانيسيم أي الأليون، والأروجانزيم أي العضويون، والفيتاليم أي الحيويون، وأحيانًا لا ينقل النطق الأعجمي

إلى حروف عربية، بل يجتهد في أن يصل إلى ألفاظ عربية للمعاني الدقيقة النفسية والشعورية ففي المحاضرة التاسعة عشرة في "معنى النفس" الإحساس ،الفكر الإراردة يعطي قائمة بترجمة حوالي ستة عشر مصطلحًا في معنى الإحساس فاللفظة Sensation يشتق منها جملة كلمات لكل منها معنى خاص بها نضع لها اصطلاحات عربية على قدر الإمكان مثل: حي، حساس، إحساسية، ثم يذكر من الاصطلاحات الخالصة بذلك في علم النفس ما يأتي: انفعالات ، عواطف. (نزعات) أهواء أو ميول شعور، لا شعور، انتباه ، هذيان ، أنانية ، ألفة ، انشراح ، ألم وغيرها (ص47، 48).

(د) **الوعي بتاريخ الفلسفة –يونانية ووسيطة وحديثة ومعاصرة:**

والذي يتضح في تحديد خطوات منهجه السابق واستشهاده بالفلاسفة القدامي والمحدثين حسب الأهمية التاريخية والوظيفية لكل منهم. ويظهر ذلك أيضا في نزعة التأثير والتاثر التي تطغى على نص المحاضرات . فهو يتعمق تأثير الفلسفة الإسلامية على اليهود والنصارى خاصة تأثير ابن رشد على الأكويني وسيجر دي برانت من جهة، وأثر المسلمين على التصوف اليهودي من جهة ثانية. ويظهر وعي ماسينيون بتاريخ الفلسفة في عدة نقاط: منها: بيان التفصيلات الدقيقة داخل مذاهب الفلسفة المختلفة مثل قوله: توسع مذهب الذرة المقتبس من ديمقريطس بين أصحاب الأشعري كمثل توسعه بين أصحاب ديكارت، وكما تفرع ديكارت إلى مالبرانش واسبينوزا تفرع الأشعري إلى الباقلاني وابن عربي"[96].

كذلك يمتلك ماسينيون قدرة فائقة على الربط بين المذاهب المختلفة، فنظرية برجسون في الزمان هي رجوع إلى نظرية محمد بن زكريا الرازي، والكشف (الحدس وإلهام) عند الغزالي مثل الكشف عند بسكال[97]. ويبين انتقادات زينون للكثرة والحركة، ويوضح كيف تجاوز النظام ذلك إلى القول بالطفرة[98].

(هـ) **تنوع المصادر المستخدمة:**

يرجع ماسينيون إلى المراجع الأساسية التي يحتاجها بحثه سواء كانت غربية أم عربية، ويشير إليها وينقل عنها، ويذكرها. ومن هذه المصادر والمراجع: كتب أرسطو في المنطق كلها، وكتب أفلاطون: المأدبة، الجمهورية والقوانين ، ورسائل إخوان الصفا، ومقابسات أبي حيان التوحيدي وكتب الغزالي: الإحياء، المنقذ من الضلال، ومعيار العلم، وفتوحات ابن عربي المكية بالإضافة للكتب العلمية لداروين أصل الأنواع ،

وللامارك وشبلي وشميل وكتب الرياضيات عند فيثاغورس والبتاني والطوسي وثابت بن قرة وإقليدس وغيرها.

وتوجد بالإضافة إلى الكتب الفلسفية والمنطقية والعلمية مصارد أخرى يشير إليها ويعتمد عليها توسع من الفهم الضيق لمعنى الفلسفة، فهو يشير إلى آيات القرآن، وكذلك الأناجيل، ويرجع إلى ترجمة نشيد الإنشاد، وديوان شعر المتنبي وابن الرومي واشعار الحلاج، وكتب داود للأصفهاني وغيرها مما يجعل القارئ يشعر برحابه الفلسفة وعدم اقتصارها على المجردات والمقولات الفلسفية الخالصة. حيث يغلب على أسلوبه الثراء والخصوبة اللغوية التي تحل محل جفاف التجريدات.

(و) **الاجتهاد في التخريجات والنتائج:**

وتبرز النزعة الإبداعية الخلاقة ليس فقط في الوعي بتاريخ الفلسفة ودقائق مشكلاتها ولا في تناول القضايا المعاصرة والجراءة في معالجها، ولكن اللمحات الخاطفة والحدوس السريعة التي تظهر بين الحين والحين مثل: "إن العرب لم يأخذوا النحو عن اليونان، بل إنه إبداع عربي خالص وعلى الرغم من أن تلك حقيقة تاريخية إلا أن ميل المستشرقين إلى إرجاع كل إبداع لإبداع سابق، جعل إقرار ماسينيون لهذه الحقيقة لمحة خاطفة ذكية. ونفس الموقف يظهر بوضوح في تفسيره لنشأة التصوف الإسلامي نشأة بيئية خالصة من عناصر إسلامية تعتمد على بعض نصوص القرآن وحياة النبي وأقواله وحياة الصحابة، دون رد هذه النشأة إلى عوامل خارجية سواء هندية أو فارسية أم مسيحية ، يونانية فقد تحددت معالم التوصف كعلم للأخلاق والنفس قبل التأثر بالعلوم الدخيلة [99].

وفي بيانه إسهامات البيروني في فلسفة التاريخ حدس معهم يجب أن يتابع وتفسير كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" على أنه كتاب في التاريخ: تاريخ وتطور النفس قدرة تخريجية خلاقة، والإشارة إلى رأي توفيق صدقي في التطور يجلعنا نضع يدينا على أنه أهم أعلام التيار العلمي في الفكر العربي المعاصر مع شبلي شميل وإسماعيل مظهر وجميل صدقي الزهاوي[100] وإسماعيل أدهم وعصام الدين حفني ناصف.

وبالإضافة إلى ذلك نجد الجرأة في تناول "الاتجاهات الهامشية" في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وتعميقها تلك النزعات التي تستهوي أمثال ماسينيون وكراوس حيث

نجده يشير هنا في المحاضرات وكذا في دائرة المعارف الإسلامية[101] إلى ابن حائط – وابن يانوش والرازي الطبيب، ويتناول القائلين بالتناسخ في الإسلام ويذكر الزنادقة الثلاثة: أباحيان والراوندي والمعري وإن كانت الدراسات الدقيقة من الممكن أن تعطى أحكامًا أخرى في هذه القضية وصورة مغايرة لهؤلاء تضعهم في القلب من تاريخ الفلسفة.

ويجانب هذه المزايا والإيجابيات التي يمكن أن نضيف إليه إرجاعه إبداع الفلسفة اليهودية إلى فضل المسلمين، ومقارنته لإسهامات العرب مع الفلاسفة المعاصرين مع هذه الإيجابيات هناك العديد من الملاحظات التي تؤخذ على المشروع يمكن إجمالها فيما يلي:

2- المآخذ والسلبيات:

(أ) **التأرجح بين التصورات الفلسفية والمعرفة العلمية، والخلط بين الفلسفة والعلم:**

يفهم ماسينيون الفلسفة باعتبارها أم العلوم ، وهذا صحيح تاريخيا ، ومن هنا تقسيمه للمحاضرات إلى محاضرات في المنطق باعتباره المدخل أو إله الفلسفة أي الأورجانون. ثم يتناول الكليات العلمية وهي على التوالي: أصناف العدد، حساب المعلومات، والمجهولات (الجبر والمثلثات) ثم السماء والدهر ويقصد بهما (المكان والزمان) أي نظريات الهندسة، ثم علم الموسيقى.

ويتناول في الأربعة محاضرات التي خصصها "لمعنى الحياة": الحياة ومعناها الأعضاء والتناسل، أصل الأنواع ، النشوء والارتقاء من جهة نظر عالم لا فيلسوف أي أنه يقدم لنا العلوم ذاتها خالصة بدلا من فلسفة العلوم طبيعية كانت أم رياضية، ويذكر بالتفصيل العلامات الرياضية المختلفة. > ، < ، v- ، = ، - ، + ، z .

كما يذكر من اخترع هذه العلامات؟ ومتى اخترعت؟ واستعمالاتها[102] وهو حديث أقرب إلى العلم وتاريخه منه إلى الفلسفة ومذاهبها.

ويغرقنا في الحديث عن: جيب الزاوية ، وجيب التمام ، والظل،و ظل التمام، القاطع، القاطع التمام، والسلسلة الماثلة أو سلسة تايلور، والقاسم المشترك الأعظم والمضاعف البسيط، والعدد المتناسب أو المحدود والغير متناسب أو الأصم، يغرقنا في دقائق علم الجبر وعلم الحساب ويبعدنا عن الفلسفة. وفي المحاضرة السادسة عشر عن الحياة يتحدث عن الوظيفة والعضو ويذكر العديد من أسماء العلماء مثل برتلوط

Bertlalt، وكانتور وايقراط وجالينوس واقاطنيوس واسليباد دي بتين وباستير ومنشكوف دون ربط جهودهم بمباحث الفلسفة. وفي المحاضرة السابعة عشرة نجد التوسع في بيان نظريات وتجارب كل من ليونهوك، وباري Parry ولوب واستير وداروين ولامارك وكوفيير ومنديل ودي فريس وويسمان وريزك وينتج هذا الحشد إيهام بوفرة المعلومات ولا يعطى فلسفة وينشأ عدد من المغالطات.

(ب) **فوضى المعلومات وغياب المنهج:**

ينشأ عن الخلط بين العلم والفلسفة مغالطات نتيجة الحرص على تقديم مادة علمية كثيرة ومكثفة ، ويؤدي بالتالي ازدحام المعلومات إلى الغرق في التفصيلات على حساب الفكرة العامة أي التشتيت والتجزئ بدلا من التعميم والتركيز ومن يطلع على النص يلمس بنفسه ما تحتوى عليه الصفحة الواحدة من أسماء الأعلام ومصطلحات العلوم والنظريات المختلفة، بل ويجد تفصيلات كثيرة في الآراء المختلفة . ثم يذكر اختلاف العلماء فيه "اختلف الطبيعون والمتكلمون في معنى هذه الكلمة فاستعمل الغزالي في كتاب المقصد الأسي" صحيفة 63- طبعة مصر "كلمة الحياة" ويصححها في في الهامش (الصفة الإلهية) بمعنى عام خلافًا لاستعمال علماء هذا العلم[103].

ويبين ماسينيون معنى الحياة عند الأنيمسيسم (النفسانيون) Animisme وفلاسفة هذا المذهب يعتقدون أن المادة الحيوية مركبة من سببين: [1] النفس، [2] العناصر المادية. وأن هذا الرأي يوافق رأي أرسطو ، وتبع أرسطو إخوان الصفا (الرسائل –جـ2 ص332) . وكتاب تبيان الأسرار الربانية في النبات والمعادن والخواص الحيوانية لمحمد بن أحمد أفندي الإسكندراني . وقد أنكر وجود النفس الحيوانية ديكارت ويخلافه في ذلك ليبنتز واستاهل. وقد أنكر وجود النفس (الأليون) ويعطى كمًا هائلا غير مترابط من المعلومات، فالأليون من الآلة، وهم الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة ، وهم قسمان: الذريون (القائلون) بالذرة المذهب الأول من المذاهب القديمة منهم انكسماندر وجماعة يونان ، وكذلك جالينوس القائل بالاعتدال بين الأخلاص الأربعة وكذلك مذهب ديكارت وجاسندي من القرن السابع عشر و Buchmer بوخنر الألماني المتوفى من نحو 20 سنة[104]، ومذهبه واضح بكتاب النشوء والإرتقاء ترجمة الدكتور شبلي شمبل، وهو مذهب مادي محض.

ويذكر المذهب الثاني ويمثله أوستولد Astuold ولوب Loeb وبرتلوط Berthclat صاحب النجاب المشهورة في تركيب المادة العضوية وجداول الأطعمة. (بيان درجة تحولات القوى الطبيعية والكيماوية إلى القوة الحيوية على اختلاف الأطعمة!! ص38) ويتابع ماسينيون في الصفحات التالية 39و 40، حيث يتحدث عن تركيب الأعضاء عند المتأخرين من فلاسفة الإفرنج عبارة عن معمل متحرك فيه شغل لا يقف أو قوة محبوسة في صورة محدودة من ضغط الأحوال الخارجية وهذه القوة تجتهد باجتهاد مستمر واحتزاز دائم وتجدد في كل وقت بشرط اعتدالها الخارجي"(105).

ويتحدث في الهندسة عن: [1] مصطلح علم الهندسة، [2] والمكان القضاء لإقليدس وانتصار لوبتشفكسي Lobethewsky . مسألة التحويل (يقصد الديمومة) في مذهب برجسون . مذهب انقباض الدهر في تجارب مكلسون Michalson.

وهو يفيض في بيان هذه النظريات بشكل أقرب إلى العلم لا إلى الفلسفة ونفس الأمر نجده في حديثه عن الموسيقى في المحاضرة العاشرة.

ويلاحظ أن الحيرة تنتاب القارئ من الإغراق في الجزئيات العلمية بدلا من إعطاء التفصيلات في الفلسفة نفسها، وبدلا من تحرى الدقة في مسائل تاريخ الفلسفة. إن طلاب الفلسفة المبتدئين يعرفون أن انكسماندر ليس من الذريين، وأن جماعة يونان اسم واسع فضفاض لا يعني شيء محددًا. وإن طبيعة بحث ومنهج ومجال الطبيعون يختلف عن المتكلمين ، لكن كيف يسلك كل منهم؟ وما هي آرائهم المختلفة فيما نحن بصدده؟ وأين نجد هذه الآراء في كتبهم، وما هي أهم نظرياتهم في ذلك؟ هذا ما لم يوضحه ماسينيون. فهو بدلا من ذكر فلسفة الدين ومكانها في العلوم الفلسفية يتحدث عن الدين. وبدلا من الحديث عن القيم أو فلسفات السياسة والتاريخ يتحدث عن جهود أشهر مؤخي الصين Sse ma laien (200 ق.م) الذي جمع من علوم النجوم كل حوادث الكسوف والخسوف لينشئ تاريخ للصين. وأن لكل سلطان من المغول من يكتب له تاريخه.

والإغراق في تفصيل جزئيات العلم، والذي هو نوعًا من التعالم يؤدي إلى أخطاء أخرى تظهر في بيان ماسينيون للمذاهب الحديثة في فلسفة التاريخ، التي يدرج تحتها مسألة تقسيم العلوم التاريخية: [1] علم الآثار إما في الفنون الجميلة وأما في الصنايع وله أقسام: للنقود ، والخواتيم والشعارات (والآثار الآن تخصص مستقل عن التاريخ) ،

[2] ويتحدث عن علم الكتابات وعلم القرطابس وهو أقرب إلى تخصص الوثائق والمكتبات منها للتاريخ [3] علم الفرامين وتصحيح الإسناد أي المتون والشهود ، [4] علم الطقوس أي السنوات وعلم الأنساب، [5] علم الجغرافيا التاريخية وعلم الأساطير.

(ج) **تقديم معلومات خام أولية لا تخضع للتصنيف والتبويب والتحليل:**

وتعطى صورة فضفاضة ليست محددة، يتضح ذلك بصورة جلية في المحاضرة الثلاثين، حيث يبدأ ببيان معنى الدين عند نولدكه Noldeke ثم كانط الذي يقول: "أن الدين هو شعور الأمر الإلهي، ليس بواسطة العقل إذ أن العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء" . ويعرض لرأي رينباخ S. Reinbach وهو على قيد الحياة الآن يقول في كتابه أورفيوس أن الدين مجموعة وساوس وخيالات تمنع النفس حريتها ويضيف: "وهذا المذهب لا يجب الأخذ به في مصطلح الدين بل يجب الرجوع إلى آراء الدينيين"(106). ثم يفيض في تاريخ الأساطير الأولين أو القصص الخرافي ويطلق عليه (علم تاريخ آدب العامة Falklare أي الأدب الشعبي بمصطلحنا الحديث) ويشير إلى كتاب الفهرست حيث نجد كثير من عناوين كتب الحكايات الخرافية والعفاريت، وغيرها، ثم يتحدث عن جملة مذاهب في أصل حكاية العامة بالتفصيل عند ماكس موللر و كوسكين، وأندريه لانج Andre lang وسبنسر، وفولتير، وأميرسون وكارليل، ثم يتحدث عن عمومية الرحمة (التابو) Tabou. ومثال آخر يظهر في حواره مع آراء رينان (المحاضرة الحادية والثلاثون)، حيث يبدي لنا آراء رينان مجتزأة غير واضحة نستنتج منها في أحسن الفروض عدم الوضوح لدى ماسينيون نفسه. (كتب ماسينيون هذه المحاضرات وألقاها وعمره نحو 29 عامًا ويحاول ماسينيون هنا محاباة من يحاضرهم بعدم عرض آرائه بالوضوح الذي يعرضه في كتبه الأخرى التي يتبنى فيها آراء رينان في العرب والعقلية السيامية)(107).

(د) **ابتلاع العلم للفلسفة:**

ونتيجة أخرى يؤدي إليها خلط العلم بالفلسفة وهي ابتلاع العلم للفلسفة، التي تتضاءل وتتوارى أمام نظرياته المختلفة فماسينون المفكر الذي يرى في نظرية داروين مجرد افتراض قابل للنقاش يقول: "إن مذهب النشوء فرض محض ولو أن أكثر العلماء متمسكون ويعتقدون به، فإن العقل وهو آلة التمييز لا يمكن أن نفهم شيئا متصلا مطلقا (وهو النشوء) بواسطة شيء منفصل (وهو الاختلاف بين الأنواع)(108) ومع أن نظرية

داروين مجرد افتراض وليست حقيقة مؤكدة فإن يضخم من كل جزئية أدلى بها داروين، جالعا منها نظرية كبرى، ويتوسع في إطلاق لفظ مذهب أو نظرية على أقل اجتهاد. ففي كتابه أصل الأنواع 1859 ، ومن مذهبه نشأت النظريات باصطلاحاتها: نظرية تنازع البقاء Struggle Farlife ونظرية الانتخاب الطبيعي Selection naturelle ونظرية بقاء الأصلاح Surviance des plus aptes ولا يكتفي ماسينيون بعرضها هنا فقط بل يستخدم هذه المادة مرة ثانية في حديثه عن الأخلاق: "سنشرح هذه النظريات في تاريخ الاصطلاحات في دروس الأخلاق الاجتماعية والحقوق الدولية"، ولو أن أكثر العلماء في علم الحياة صاروا على مذهب النشوء والتحول إلا أنهم لا يعتقدون بالنظريات الثلاثة. ويضيف أيضا: إذا خرجت من الجسم الحي كل قوة داخلية على مذهب داروين فإن هذا الجسم يتقدم "نظرية البقاء للأصلح"[(109)].

(هـ) الربط بين الافتراض الفلسفي لفكره والتحقيق التجريبي لها:

بل ونسبتها ليس إلى أهم من قال بها فافتراض اليونانيين للذرة عند أبيقور ديمقرايطس ولوكريتس يحول إلى حساب ديكارت فهو "مؤسس مذهب الذرة"[(110)] ونظرية العقد الاجتماع التي يطلق عليها اسم "الرابطة الاجتماعية" يرجع بها الفرنساوي روسو، وليست إلى الإنجليزي هربز أولوك ولا حتى اسبينوزا. هذا التضخيم لجهد الفلاسفة الفرنسيين من ماسينيون يتفق مع الميل الغريزي للانحياز العرقي والجنسي والعنصر.

وهذا الميل الغريزي يصبح في حالة مفكر يزعم البحث –عن الحقيقة الكلية المجردة- التي تشترك فيها كل العقول الإنسانية ويتساوى أمامها كل الأديان- يصبح ميلا غير مقبول بالمرة. إن إبراز دور بعض المفكرين والفلاسفة يأتى على حساب إهمال البعض الآخر وينشأ عن ذلك إغفال متعمدة لجهود بعض العلماء والمفكرين السباقين إلى الكشف والإبداع في مجالات عديدة يظهر ذلك في عرضه لابن خلدون الذي كان في نظر ماسينيون مجرد لغوي فقط.

(و) الميل إلى تقديم مادة مكثفة على حساب تحديد ودقة الفكرة:

ويؤدي ذلك إلى الانتشار –أكثر من التعمق وإلى العرض أكثر من التحليل ويكتفي بإعطاء معلومات دون تقديم بناء متكامل. ومن هنا يكتفي ماسينيون بتناول عناوين فقط رؤوس موضوعات ، ولا يتسع له المجال للإلمام والإحاطة بجوانبها المختلفة، فهو يكدس العناوين وقد يصلح كل منها لعمل مستقل بل أحيانًا تكفي جزئية

من جزئياته لذلك نعطي مثالا هنا بالمحاضرة الرابعة والثلاثين الذي يوحي عنوانها بذلك (رؤوس المسائل ورؤساء المذاهب) فهو حين قدم على عرض تاريخ للمذاهب الفلسفية العربية – لا يجد كتابا فيه جدول يبين لنا خطوات النشوء، وتقدم الفلاسفة والحكماء لذلك فهو يختار لذلك كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" ، لحسن تأسيسه وهو دليل اليقين ومقياسه ثم يقسم هذا التاريخ تقسيمًا من ثلاثة أقسام من السنة 200 تاريخ هجري إلى السنة 500 ومن 500 حتمًا إلى 700 ومن 700 حتى الآن 1319هـ ولنا على هذا التقسيم الذي يقترحه ماسينيون وعلى هذه المحاضرة[111] وهي مهمة للغاية ملاحظات هي:

1- يحاول ماسينيون تقديم تخطيط لتاريخ الفلسفة ويسميها الفلسفة العربية وليس الإسلامية ولذلك مغزاه عنده وإن لم يصرح به.

2- الفلسفة تعنى العلوم العقلية وتشمل: علم الكلام والتصوف والحكمة (الفلسفة) والفقه. مما يجعل أحيانًا بضع الفيلسوف الواحد بين (داخل) علمين من العلوم كأن يضع ابن الراوندي بين الحكماء (الفلاسفة) والباطنية الذين يطلق عليهم التعليمية (الزنادقة). وهذا توسع لا لزوم له حيث من الصعب أن نفرد علمًا خاصًا يسمى الزندقة أو حتى مذهبًا للزنادقة. كذلك يفعل مع أبي عيسى بن إسحاق الوراق، والسهرودي الحلبي. وبينما يضع عربي "ابن عربي" بين الباطنية والصوفية يضع ابن سبعين والششتري بين الحكماء والباطنية والأفغاني بين المتكلمين والحكماء.

3- يقدم في هذه المحاضرة مراحل تاريخ الفلسفة وليس رؤوس المسائل والمقصود بالمذاهب هنا ليس سوى العلوم الإسلامية المختلفة التي يخلطها أحيانًا بالفرق: الباطنية ، التعليمية، الزنادقة. ويخلطها أحيانًا بخصائص العلماء الذين يطلق عليهم (الاعتقاديون) فنحن لسنا بإزاء مذاهب بل بإزاء أربعة علوم وفرقة من الفرق.

4- تقسيم التاريخ إلى مراحل ثلاثة، هو تقسيم افتراضي يتجاهل البذور التي وضعت في المائتي سنة الأولى من الإسلام (مرحلة التكوين والتأسيس والترجمة) والتي يعتمد عليها هو نفسه في كتابات تالية في تفسيره نشأة التصوف الإسلامي.

5- اتخاذ التقويم الهجري أساسًا لتقسيم التاريخ يتعارض أصلا مع وصفه للفلسفة – وإطلاق لفظ عربية عليها- فهو لفظ إسلامي من جهة ويتناول العلوم الإسلامية

بمعناها الواسع من جهة ثانية ومن هنا عليه تصحيح التسمية الخاصة بالفلسفة أو اتخاذ تقويم آخر.

6- يخلط ماسينيون بين المجال (ميدان البحث) والمنهج (وسيلة التبحث) حين يتحدث عن الدليل (المنهج) عند المتكلمين هو التواتر والقياس والإلهام عند الصوفية، لكن حين يتحدث عن الحكماء يضيف العقل (مجال علم الوجود) وعند التعليمية يضع عصمة الإمام ، وهما مبحثان أو مجالان للدراسة وليسا منهجين لها.

7- تحتوى هذه المحاضرة التي لا تزيد على صفحتين فقط على نحو ثمانين أسمًا من متكلمين وفلاسفة وصوفية دون حديث عن المذاهب أو غيرها.

ثالثا: التطوير والإكمال:

أن العرض السابق الذي يبين المشروع الماسينيوني الخاص بتاريخ المصطلحات الفلسفية العربية بجوانبه المختلفة. وكذلك عرض الملاحظات المختلفة حول المشروع لن يفي في تحقيق القاموس المنشود بل حاول فقط رصد الهدف وجعله في بؤرة الملاحظة من أجل قراءة جديدة ورؤية أخرى تعمق وجهة نظر عربية في المشروع الماسينيوني. من أجل بيان كيفية رعاية البذور الخصبة في المحاضرات لتطوير الفكرة وإكمال المحاولة. ومن هنا نكفتي بعرض نماذج من الأفكار التي نستطيع بواسطتها تأسيس قاموس فلسفي عربي، وهي مهمة تحتاج جهد جيل كامل من الباحثين. وسوف أرعض هنا بعض البذور التي يجب الاهتمام بها اهتمامًا خاصًا لأهميتها ليس فقط في المجال الأكاديمي، وإنما تعد من وجهة نظر معاصرة موضوعات ذات أهمية حضارية ؛ أي نستطيع من خلالها "خدمة التمدن بوجه عام بلغة ماسينيون" وهذه الموضوعات هي على التوالي:

1- إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بصورته الشاملة.

2- تصحيح ، وإكمال صورة الفلسفة العربية الإسلامية ، والتاريخ الفكري العربي بتفنيد القراءات الغربية له، وإعادة القراءة العربية النفدية للمواد الفلسفية في الموسوعة اليهودية التي تزيف كل تاريخها الفكري.

3- إزالة الحواجز المختلفة المصطنعة بين الفلسفة العربية (التي تعتبر في نظر البعض فلسفة تاريخية ميتة) وبين الفلسفة الحديثة والمعاصرة .

ويمكن أن تضيف إلى هذه البذور أفكارًا عديدة مثل.

- استحداث مناهج جديدة وغير تقليدية في دراسة الفلسفة الإسلامية.
- التركيز على دراسة موضوعات معاصرة تظهر جوانب مجهولة من الفلسفة العربية الإسلامية.
- الدارسات المقارنة بينها وبين غيرها من فلسفات.
- البحث في أصل ونشأة وتطور المصطلحات الفلسفية. وهي دراسة مهمة لم يقترب منها ماسينيون بالرغم من أنها الهدف لمحاضراته.

(أ) الصورة الشاملة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية:

لو تناولنا معظم الكتابات التي تؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية نجدها غير مكتملة، نكتفي بناحية واحدة فقط، أو نعرض لاتجاه خاص ينطلق للتأريخ للفلسفة الإسلامية من خلال فرقة ما أو مذهب بعينه صابغًا إياه والفرق والمذاهب المخالفة بما يتبناه هو عقيدة أو مذهب، ويظهر ذلك في مؤلفات المستشرقين التي تتناول تاريخ الفلسفة الإسلامية مثل كتاب هنري كوربان، بالإضافة إلى نوعية ثانية أقرب ما تكون إلى المقدمات والتمهيدات مثل الكتاب المهم الذي رسم الطريق للتأريخ للفلسفة الإسلامية "التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" للشيخ مصطفي عبد الرازق وهناك تواريخ الفلسفة الانتقائية الجزئية التي نكتفي بإبراز نماذج معينة غالبا ما تقتصر على الأسماء الرئيسة فقط دون غيرها. وتطرق نفس الموضوعات والشخصيات المطروقة فلا نتناول سوى فلاسفة المشرق الكندي، الفارابي ، ابن سينا، أو فلاسفة المغرب ابن باجة ، ابن طفيل ، ابن رشد، وأحيانًا نضيف بعض الشخصيات إكمالا للصورة فنذكر الغزالي وابن خلدون كما نجد ذلك لدى خليل الجروحنا الفاخوري في تأريخ الفلسفة العربية، وهناك الدراسات التي تتناول الفلسفة فقط أو التي تكتفي بالتأريخ لمذاهب علم الكلام مثل كتاب عبد الرحمن بدوي "مذهب الإسلاميين".

وغالبا ما نتوقف عند ابن رشد أو ابن خلدون، وبعضها يمد التأريخ إلى فترة لاحقة ليصل إلى العصر الحاضر مثل ماجد فخري في "تأريخ الفلسفة الإسلامية". والبعض يكتفي بتناول ودراسة شخصية واحدة أو موضوع معين لدى هذه الشخصية مثل الطبيعة أو المعرفة عند ابن سينا، أو السياسة عند الطوسي أو الفارابي أو إخوان الصفا.

أما التعرض للمناطق الهامشية والشخصيات الخطرة فتلك المسألة أثيرت لدى المستشرقين إلا أنها تبعد بالموضوع أو الشخصية مدار البحث عن السياق العام لتاريخ الفلسفة لتضعه في الهامش مثلما فعل عبد الرحمن بدوي في "تاريخ الإلحاد في الإسلام" ، وعبد الأمير الأعسم في "تاريخ ابن الراوندي" وغيرها. وتظل جزئيات وتفصيلات تاريخ الفلسفة مجهولة ومراحل الإنتقال غير واضحة أو محددة، على الرغم من توقف الفلسفة بعد ابن رشد وظهورها بشكل واضح في علوم مختلفة مثل: علم الكلام أو التصوف كما تشهد بذلك كتب أبي البركات البغدادي "المعتبر في الحكمة" وكما نعرض لنا كتابات ابن عربي الفلسفة في اكتمالها داخل غلاف التصوف.

ويظهر فضل ماسينيون هنا في محاولته للتأريخ ولتأسيس القاموس ويتجلى ذلك في نواح عديدة مبتكرة وإن كان قد مسها مسًا ولم يتوقف عندها خاصة في المحاضرة الرابعة والثلاثين. فيضيف أسماء جديدة ويلقي الضوء عليها، ويعتمد على كتابات قديمة يبتعد عنها المؤرخين، ويقارن بين جهود الفلاسفة العرب والمسلمين وجهود غيرهم من اليونان والمعاصرين لا يفصل بين عصر وعصر، أو بين اتجاه واتجاه لا يكتفي بأسماء محددة سلفًا بل نجد أسماء جديدة تضاف إلى الأسماء المعروف في تاريخ الفلسفة مثل: المعري، أبي حيان التوحيدي ، أبي كرام، يحيي بن عدي، سعيديا الفيومي، أبي الحسين البصري، أبي عيسى بن الوراق، ابن زراعة ، ابن الهيثم ، ابن جبرول، ابن مسرة، القداح ، ابن يانوش، الطوسي، الأبهري، الكاتبي، ابن برجان ، الدواني ، خواجه زادة، بهاء الدين العاملي، أمير دماد ، صدر الدين الشيرازي ، شبلي شميل ، فضل الله الحروفي ، أكبر شاه ، أحمد البحراني ، الباب ، صبح الأزل ، بهاء الله وغيرهم.

وجهد ماسينيون في إضافة أسماء جديدة كانت هامشية أو منبوذة أو مصنفة داخل أطر مختلفة يوسع من دائرة التاريخ ويجعله أكثر شمولية، ويظهر ذلك في نقطة هامة سنتحدث عنها بالتفصل فيما بعد، وهي احتواء تاريخنا الفكري على شخصيات كثيرة استظلت بظله ونهلت من معينه الخصب، درست على أيدي أئمته بالمدارس والمساجد أيا كانت مواطن هذه الشخصيات أو دياناتها إلا أنها في النهاية تنتمي إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر من انتمائها لأي تاريخ آخر فقد أتاح التسامح الديني والازدهار الحضاري والتفتح الفكري لغير المنتمين إلى الإسلام أو العربية أن يصبحوا جزءًا من هذه الحضارة المزدهرة ويبدعوا من خلالها وبلغتها أهم تراثهم الفكري

ويذكر لنا التاريخ من هؤلاء: سعيديا الفيومي اليهودي وقسطا بن لوقا، ويحيى بن عدي ، وعيسى بن زراعة ، وأبو أيوب بن جبيرول ، وحمزة الذري، وأبو الحسين يهودي صاحب كتاب الحرزي، وموسى بن ميمون والأبهري والكاتبي والدواني وعلى القاري، خواجه زاده والقوقاني ابن كمال باشا ، بهاء الدين العاملي وأمير داماد، ومحسن الفيضي وهم على التوالي فلاسفة ومفكرون يهود ونصارى وفرص واتراك ، ومن الهند يذكر ماسينيون : كبير تانك، أكبر شاه، ويوسف النبهاني وهي، شخصيات تهم طوائف دينية معينة حيث يكتب إسرائيل ولفنسون عن ابن ميمون ، أو يؤرخ زركيا إبراهيم لكل من يحيى بن عدي، وابن زراعة، وللوارق في كتابه عن أبي حيان التوحيدي، أو يؤرخ الفرس للآبهري والكاتبي ، الدوايني ، والشيرازي ، وأمير داماد وغيرهم كذلك يفعل الترك والهنود لمواطنيهم ، هذا الاهتمام بالتاريخ الشامل للفلسفة الإسلامية ينقلنا للموضوع الثاني، وهم عدم الاكتفاء بنقل وعرض تاريخنا عل والانعزال عن جذوره وتأثيراته والأنطواء على الذات، بل يجب الحوار النقدي الدائم مع تاريخنا الفكري العلم بصورته الشاملة التي تحتوى جزئياته المختلفة، بحيث لا نهمل الفلاسفة الكبار ولا نتغافل عن دور المفكرين الذين عاشوا وانتجوا في ظل الحضارة العربية الإسلامية إلى أساتذة ونقرأ في أحدى الموسوعات كيف أخذنا نحن العرب عن ابن ميمون الفلسفة والطب وكيف تعلم كبار الفلاسفة العرب على يديه.

(ب) القراءة النقدية للمواد الفلسفية:

في دائرة المعارف اليهودية وغيرها من دوائر المعارف فهذه الأعمال مليئة بالأغاليط عن الإسلام والعرب وتاريخهم وفلسفتهم وهي تملا معظم الكتابات التي صدرت وتصدر عن الفكر والفلسفة العربية والإسلامية. والتي يحاول فيها الكتاب والمؤرخون الغربيون إضفاء نوع من العلمية على كتاباتهم التي يشهد كل ما فيها بالعنصرية. إن واجبنا العلمي وواقعنا التاريخي يقتضي إقامة حوار مع الغير والنفس؛ حوار حضاري في المقام الأول(112). يلتزم فيه الباحثون الوطنيون بقضية الوطنية والهوية القومية إلى مناقشة للفكر اليهودي القديم والمعاصر ومواجهته حضاريًا وكما تدرس الفلسفة الغربية في العصور الوسطى في معاهدنا وجامعاتنا علينا دراسة أفكار هؤلاء ومناقشة انتماءاتهم المختلفة والقوى التي يعبرون عنها موضحين أهدافهم مظهرين أغاليطهم.

لقد أدرك ماسينيون في محاضراته ببصيرة نافذة الدور الحضاري للفلسفة العربية الإسلامية، وأهميتها وتأثيرها على غيرها من الفلسفات سواء الغربية في العصور الوسطى، وتأثيرها على الرشديين اللاتين توماس الأكويني وسيجردي برانات. أم تتلمذ الفلاسفة اليهود العرب على المسلمين في بغداد وقرطبة والأندلس والقاهرة. إن القيام بالدور الذي قام به علماء الفرق الإسلامية الذين تناولوا بالدرس والتحليل والنقد الفرق غير الإسلامية هو أحوج ما نحتاج إليه، إن مواصلة جهد الشهرستاني وابن حزم والبيروني هو الدور الذي ينبغي علينا القيام به من أجل تصحيح تاريخنا الفكري. وتوسيع هذا المنظور الضيق لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يقتضينا إزالة الحواجز، - التخصصية وغير التخصصية- بين الفلسفات قديمها وحديثها وعقد المقارنات بين مراحلها المختلفة وموضوعاتها المتباينة أي النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة.

(ج) النظرة المتصلة لتاريخ الفلسفة:

وإزالة الحواجز بين عصورها المختلفة: القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة، بل إنني أزعم أن مثل هذه النظرة مقدمة لتاريخ شامل للفلسفة لا يقتصر على بلد معين مثلما فعل متس في تأريخه للفلسفة الإنجليزية في مائة عام أم جان فإل وينروبي في تأريخهما للفلسفة الفرنسية ، أو لوسكي في تأريخ الفلسفة الرسوية ، بل يجب علينا كتابة تاريخ للفلسفة يشمل كل التيارات ، وتمثل فيه الفلسفة الإسلامية نسيجًا أصيلا بحيث لا يكتفي المؤرخ بذكرها هامشيًا في أقل من فصل واحد –لا يتجاوز عشر صفحات- مع الفلسفة اليهودية كما فعل رسل في كتابه عن تاريخ الفلسفة العربية.

وقد قدم ماسينيون بذورًا صالحة تمامًا لذلك في المقارنات العديدة التي توجد في كل صفحات المحاضرات ، فمع أرسطو نجد إخوان الصفا، ومع الأشعري وتلاميذه نجد ديكارت وتلاميذه، ومنهج الكشف عند الغزالي هو عينه منهج بسكال، ولا ينقل النظام عن منهج اليونان بل يستخدمه يوظفه للقول بالطفر: "في المنطق: قياس أخيلس والسلحفاة عند زينون شكله في فلسفة النظام الطفرة (أي النجاة بالعمل عن الاستحالة العقلية) . ونجد قياس الكذي من أهل كريت (مغالطة السفسطائية) نجدها في رد جعفر بن حرب ت348 على الثنوية .. "راجع البدء للمقدسي". ونجد اعتراضات ابن الصائغ على بطليموس. ومقارنة نظرية برجسون في الزمن مع نظرية محمد بن زكريا الرازي. بل

إن أفكار بعض التناسخية مثل ابن يانوش وابن حائط تقترب من مذاهب الروحيين. ومذهب وحدة الوجود عند ابن عربي نجده عند الغربيين وهكذا.

وبالطبع لا نقصد تصيد فكرة من هنا تشبه فكرة من هناك، بل ننبه إلى أن العرض المعاصر للفلسفة الإسلامية قد يجد موضوعات مهمة أكثر حيوية وحداثة بين طيات الألفاظ والمصطلحات التقليدية القديمة، والدراسة الخاصة بالمصطلح الفلسفي نشأته وتطوره منذ اللفظ اليوناني المنقولة للعربية أو السريانية، ثم تحديد هذا المصطلح وبقائه أو هجره ونسيانه، وتطور هذا المصطلح وارتباطه بتطور الترجمة، ثم استقراره مع بداية الإنتاج الفكري العربي الإسلامي في جوانبه المختلفة هو المقدمة الأساسية للمشروع المستقبلي الذي يتناول الألفاظ ودلالتها الحضارة مثلما فعل الفارابي وهي مسألة ربما تتجاوز تاريخ الفكر إلى الواقع السياسي نفسه. ونقصد بالمبادرة هنا مشاركتنا مرة أخرى في الإسهامي الفلسفي بحثا وإبداعًا ودراسة وتاريخا ، أي قيامنا بالعمل ثانية وتحولنا من مشاهدين إلى مشاركين من مستهلكين إلى منتجين. فقد قام المستشرقين فترة طويلة من الزمان بالعمل على مادة جاهزة خاصة بنا تولوها بالعناية والتحقيق والدراسة في نطاق حضارتهم هم واهتمامهم العلمي والسياسي والاستعماري خدمة لأنفسهم، إلا أن ما قاموا به من عمل وما توصلوا إليه من نتائج تعبر عن واقعهم الخاص واهتماماتهم الذاتية، خدمة لأهدافهم التي تختلف عن أهداف الباحثين الوطنيين لقد انتجوا وأبدعوا على هامش كتاباتنا القديمة مثلما فعل ديتريشي على إخوان الصفا، "رسائل اخوان الصفا طبع بمباي ثم طبع منها مقتبسات العالم الألماني ديتريشي Dieterici فصح الطبعة الهندية وجمع اقتباسات في مجلدين" وصحح فإن فلوتن (مفاتيح العلوم للخوارزمي) لبدن 1895 . وكتاب كشف المحجوب للهجويري ترجم إلى الإنجليزية وطبع باجتهاد العلامة المستشرق نيكلسون Nichalson في مجموعة جب وكتاب ابن العربي في اصطلاحات الصوفية طبعة فلوجل الألماني على هامش كتاب التعريفات للجرجاني. وكتاب الكاشاني طبعة Splenger هذا ما ذكره ماسينيون المستشرق الفرنسي، الذي عمل بدوره على كتابات الحلاج ويمكن أن نذكر العديد من الأعمال الأخرى للدلالة على قيام المستشرقين بالعمل على مادتنا القديمة واكتفائنا نحن بالقراءة وعلى تمكنهم من الإلمام بتراثنا وغيابنا نحن عن الساحة.

وقد آن الآوان الآن للمسح الكامل لتراثنا وإعادة اكتشاف المخبوء ومداومة تحقيقه ونشره وإبراز مواطن القوة فيه وعرضه بالطريقة الجديرة به ولتكن تلك البداية الحقيقة للباحث الوطني الذي يمعن في الإلمام بالمناهج المعاصرة من أجل فهم وإحياء المادة القديمة تحقيقًا للرؤية المستقبلية للفكر العربي.

الـهوامش:

---

(1) نعتمد في هذه الدراسة على محاضرات ماسنيون التي ألقاها بالجامعة الأهلية، بمصر، 1912-1913، وللأسف لا توجد أية نسخة منها بمكتبة جامعة القاهرة التي هي امتداد للجامعة الأهلية، وما اعتمدنا عليه هو نسخة من المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، وهي "صورة" ونسخة ماسينيون نفسه، وهي الأصل لنسخة المعهد إلا أنها أكمل منها من حيث الهوامش والتعليقات المثبتة بخط ماسينيون، وهذه النسخة موجودة لدى الدكتور عثمان يحيى. الأرقام واحدة فيهما فسنشير إلى الصفحات دون تحديد إلا في حالات الإشارة للزيادة فنذكر نسخة د.عثمان يحيى، انظر ماسينيون: محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية (المخطوط) ص107.

(2) ماسينيون : المصدر السابق ص3.

(3) نفس المصدر ص110.

(4) د. مهدي علام: المجمعيون ، المطابع الأميرية ، 1966، ص152-154.

(5) انظر مجلة المجمع العلمي العراقي؛ المجلد الثاني 1952 ، ص394.

(6) د. مهدي علام: المصدر السابق ص153-154.

(7) انظر عنه بنروبي: مصادر وتاريات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج1 ترجمة د.عبد الرحمن بدوي – مكتبة الأنجلو المصرية ط1 القاهرة 1964، ص8-9.

(8) ماسينيون: المحاضرات ص2.

(9) ماسينيون: ص1.

(10) ماسينيون : ص2 .

(11) نفس المصدر: ص2.

(12) د. إبراهيم مدكور: مع الخالدين، القاهرة 1981، ص105، "ماسينيون المجمعي" في الكتاب التذكاري عن ماسينيون ، جامعة القاهرة 1984 ص36.

(13) ماسينيون: ص3.

(14) المصدر السابق ص70.

(15) د. مدكور: "ماسينيون المجمعي" ص35 وما بعدها.

(16) ماسينيون: المحاضرات ص103.

(17) المصدر نفسه ص 92-93.

(18) المصدر نفسه ص104.

(19) أندريه لالاند (1967-1963) فيلسوف وأستاذ فلسفة فرنسي، أسس وشارك في الجمعية الفلسفية الفرنسية. أهم أعماله "المعجم النقدي الفني للمصطلحات الفلسفية" درس بجامعة القاهرة. أنظر عنه بنروبي ج2 ص80-115. د. نجيب بلدي. الفلسفة واللغة ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية المجلد 4 لسنة 1948، ص 180-192.

(20) ماسينيون ص70.

(21) ماسينيون ص37.

(22) ماسينيون ص10.

(23)ماسينيون ص2 .

(24) ماسينيون ص52.

(25) ماسينيون ص104.

(26) ماسينيون ص3.

(27) يمكن الرجوع إلى الدراسات المختلفة عن الفلسفة الشرقية خاصة ما كتبه بول ماسون أورسيل، محمد غلاب كذلك كتب تاريخ العلم والحضارة، سارتون، ول ديوانت حيث نجد التأكيد على وجود مثل هذا النظر العقلي (المنطقي) للشعور الشرقية.

(28) د. محمد مصطفي حلمي: مقدمة تقديم الخضيري لكتاب ديكارت "المقال في المنهج" ط2 دار الكاتب العربي بالقاهرة ص47.

(29) AndrtLalanda: Vocabulaire Technique et Critique De la philosophie, Presses Universitaires De France, 13e edition, 1980.

(30) ماسينيون ص2 .

(31) نفس المصدر ص5.

(32) ماسينيون ص6.

(33) يعتمد ماسينيون هنا على الرسالة القشيرية وفي المواد التي كتبها بدائرة المعارف الإسلامية: خراز – الشبلي.

(34) يذكره ماسينيون في مواد: خراز – الشبلي- سهل التستري- الترمذي- زهد- حلول.

(35) انظر مادة الشبلي بدائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية ج13 ص165، ومادة شطح.

(36) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج8 ص181 (زاهد)، ج10 ص45 حيث يعتمد على الفتوحات المكية.

(37) د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة ترجمته لكتاب بلاثيوس: ابن عربي، الأنجلو المصرية القاهرة 1965.

(38) أمين واصف بك، مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة، المجمع الملكي المصري، القاهرة د.ت.

(39) قارن بيوسف كرم، يوسف شلاله ، مراد وهبة: المعجم الفلسفي ، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1980، راجع مقدمات وهبة لطبعات المعجم الفلسفي المختلفة.

(40)Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosopers أشرف على ترجمتها وراجعها وأضاف إليها شخصيات إسلامية د. زكي نجيب محمود، والأنجلو المصرية. القاهرة 1963.

(41) د. إمام عبد الفتاح: دراسات هيجلية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985، ص337-406 والمنهج الجدلي الخاتمة ، دار المعارف ، القاهرة.

(42) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي في جزأين ، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان ط 711-1973.

(43) د. محمد عزيز الجبابي: المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، دار الكتاب المغربي ج1 1977.

(44) معن زيادة (محرر) : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الإنماء العربي العربي ج1 بيروت 1986، والمجلد الثاني بقسيمه، 1988.

(45) نخص بالذكر هنا دراسته (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) باريس 1922.

(46) سنتيلانا، مستشرق إيطالي درس بالجامعة الأهلية 1911، "محاضرات في تاريخ المذاهب الفلسفية".

(47) الكونت دي جلارزا: مستشرق أسباني، عاش بالقاهرة دروس لمدة طويلة بالجامعة الأهلية سنوات 1914-1920 وبمدرسة المعلمين العليا بالقاهرة، نشر جزء من محاضراته في كتابين عن الفلسفة العامة وتاريخها 18-1919، الفلسفية العامة وتاريخها 19-1920.

(48) سلطان بك محمد: درس بمدرسة الحقوق بالقاهرة وعمل مدرسًا بدار العلوم ثم انتدب للجامعة الأهلية ومن كتبه: "الفلسفة العربية" و"الأخلاق" القاهرة 1329هـ.

(49) الدكتور منصور فهمي (1886-1959) ولد بالدقهلية والتحق بمدرسة الحقوق العليا، وأرسل في أولى بعثات الجامعة الأهلية إلى باريس للحصول على الدكتوراه في الفلسفة وكانت عن "حالة المرأة في الإسلام" عاد للتدريس بمدرسة المعلمين، وعين استاذا للفلسفة بكلية الآداب ثم عميدًا لها ومديرًا لدار الكتب المصرية.

(50) د. طه حسين: أستاذي وصديقي ماسينيون "الكتاب التذكاري لوفاة ماسينيون دار السلام القاهرة 1962.

(51) ماسينيون ؛ محاضرات ص1.

(52) درس توفيق حامد المرعشلي بالجامعة الأهلية مع طه حسين وكانا تلميذين لماسينيون، والمحاضرات التي بين أيدينا هي حصيلة كتابته لمحاضرات ماسينيون، وكان ضمن سبعة حصلوا على الدكتوراه من الجامعة الأهلية، عمل مدرسًا بالخديوية الثانوية. أول من أدخل درس التربية الوطنية بالمدارس المصرية عام 25-1926. كتب في التاريخ والتعاونيات كتب عديدة.

(53) ماسينيون: محاضرات ص1، ص101.

(54) يذكر ماسينيون أرسطو في محاضراته صفحات 2، 4، 16، 19 ،21، 27، 28، 37، 49، 45، 50، 52، 59، 62، 65، 66، 71، 73، 77، 79، 85، 94، 99.

(55) المصدر السابق ، 19، 21، 27، 28، 37 ،77، 79.

(56) نفس المصدر ص5، 7، 8، 54، 77، 79 ،86.

(57) نفس المصدر ص7.

(58) نفس المصدر ص8.

(59) نفس المصدر ص5.

(60) نفس المصدر ص69. وانظر ترجمة حسن حنفي لرسالة اسبينوزا في اللاهوت والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(61) ماسينيون محاضرات ص77.

(62) انظر صفحات 2، 18، 23، 28 ، 36، 37، 38، 48، 53، 69، 74، 79، 87، 98، ص 29، 54، 105 حيث يذكره مرتين.

(63) ماسينيون ص18...

(64) المصدر نفسه ص29.

(65) المصدر نفسه ص37، 38.

(66) المصدر نفسه ص53.

(67) المصدر نفسه ، ص69.

(68) المصدر نفسه ص74.

(69) المصدر نفسه 79.

(70) ماسينيون ص105.

(71) المصدر السابق ص69.

(72) نفس المصدر ص85-88.

(73) نفس المصدر ص86.

(74) نفس المصدر ص93.

(75) نفس المصدر ص45.

(76) نفس المصدر ص46.

(77) نفس المصدر ص 5،72.

(78) نفس المصدر ص27.

(79) نفس المصدر ص61.

(80) نفس المصدر ص65.

(81) نفس المصدر ص47.

(82) نفس المصدر صفحات 1، 11، 12، 13، 27، 50، 52، 53، 55، 57، 62، 73، 74، 75، 80، 86، 93، 94، 96، 105، 110.

(83) نفس المصدر ص6، 57، 62.

(84)ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية ج11 ص72،69.

(85)الموضع السابق ص71، ج1 ص452.

(86)أخلص ماسينيون للحلاج، ورأى فيه صورة نفسه وكتب عنه دراسات عديدة أهمها رسالته للدكتوراه عن الآلام الحلاج 1922.

(87)ماسينيون: محاضرات 58، 78، 80 ، 92.

(88)المصدر السابق ص110.

(89) نفس المصدر ص93.

(90) نفس المصدر ص101-103.

(91)ماسينيون ، جب: مصير الإسلام، محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة 1934، ص5.

(92)ماسينيون : محاضرات ص98.

(93)د. توفيق صدقي عمل فترة مع رشيد رضا، وكتب في المنار حول تفسير الكتب المقدسة التاريخ الديني والحديث (السنة النبوية) محاولا تفسير هذا التاريخ تفسيرًا اجتماعيا مما أوجد خلافا بينه وبين رشيد رضا.

(94)تتلمذ ماسينيون على الألوسي الذي أفاده كثيرًا إبان فترة وجوده بالعراق ، انظر مقدمة تحقيق عدنان الدوري لكتاب الألوسي (إتحاف الأمجاد في ما يصح به الاستشهاد) ص17، 18، 21، 25، 28 مطبعة الإرشاد بغداد 1982.

(95)ماسينيون محاضرات ، ص44.

(96)المصدر السابق، ص105.

(97)الموضع السابق ويبدو أن زكي مبارك اعتمد في راسلته للدكتوراه على الغزالي على المقارنة التي عقدها ماسينيون بين الغزالي وبسكال. انظر زكي مبارك: التصوف والأخلاق عند الغزالي ط، مؤسسة دار الشعب، القاهرة.

(98)ماسينيون : محاضرات 105.

(99)المصدر السابق، وأبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي.

(100)يحتاج أعلام التيار العلمي في الفكر العربي إلى دراسات مستفيضة لبيان دورهم في الفكر العربي المعاصر.

(101)مثل مواد: زنديق – الزنج- الحلاج- شطح- حلول، بدائرة المعرف الإسلامية، انظر هامش 116، الأصول الشيعية للأسرة المستوزرة بين الفرات ، المتبني والعصر الإسماعيلي في الإسلام، كتب القرامطة، بحوث عن الشيعة المتطرفة في بغداد.

(102)ماسينيون : محاضرات ص21.

(103)المصدر السابق ص37.

(104)يرجع في هذا التحديد إلى تاريخ إلقاء المحاضرات عام 12-1913.

(105)ماسينيون ، ص40.

(106) نفس المصدر ص82.

(107)تقصد الفصل الذي كتبه في كتابه المشترك مع هاملتون جب: "مصير الإسلام".

(108)ماسينيون المحاضرات ص45.

(109) نفس المصدر ص44.

(110) نفس المصدر ص 29-31-38-105.

(111) نفس المصدر ص105.

(112)راجع دراستنا "دي بور والأخلاق الإسلامية" وتحليلنا لمنهج المستشرق الهولندي دي بور، وكذلك الأخلاق عند ابن رشد وتحليلنا لموقف الباحث الأمريكي اليهودي لورانس بيرمان في كتابنا "دراسات أخلاقية" دار قباء ، القاهرة، 2001، ص13 وما بعدها ، وص201 وما بعدها.

الكونت دى جالارثا

الدرس الفلسفي فى الجامعة المصرية

مقدمة:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان وتحليل جهود أستاذ أسبانى كبير، من الذين شاركوا فى تدشين الدرس الفلسفى المعاصر فى العربية ويمثل مرحلة أساسية من تاريخ الفلسفة فى مصر. هو الكونت دى جالارثا Grualarza الذى ظل لسنوات عديدة يقوم بتدريس الفلسفة فى الجامعة المصرية القديمة أعوام 1914-1922 ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة بعد ذلك.

وشارك كل من نلينو: C.A. Nalino (1872-1938)، الذى قام بتدريس "علم الفلك وتاريخه عند العرب" 1909 وسنتلانا D. Santlana (1831-1855) الذى درس "المذهب الفلسفية العظمى" وسلطان بك محمد أول من درس "الفلسفة العربية والأخلاق" عام 1910-1911. فى العام التالى تولى التدريس كل من: لويس ماسينيون L. Massignon (1883-1962) صاحب "الإصطلاحات الفلسفية فى الجامعة المصرية" وطنطاوى جوهرى، الشيخ الحكيم الذى واصل تدريس "الفلسفة العربية والأخلاق 1912-1913[(1)] ثم تولى جالارثا تدريس التخصصين الأساسيين فى الفلسفة بالجامعة المصرية معاً وهما: "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق"[(2)] منذ 1914 وحتى عودة المبعوثين المصريين من الخارج منصور فهمى[(3)] وعلى العنانى واستمر فى التدريس أيضاً بعد عودتهم من بعثاتهم. وهو شخصية ذات تأثير كبير لم يكشف عنها بعد، رغم دوره الهام والمتنوع الذى قام به فى حياتنا الثقافية وأثره على كثير من رواد النهضة من الكتاب والأدباء المصريون والعرب فى العقود الأولى من القرن العشرين وصلاته الوطيدة بكبار رجالات مصر.

أن البحث فى الدرس الفلسفى عند جالارثا هو بيان صورة من صور التعاون العلمى العربى الأسبانى وبيان صفحة هامة مجهولة من صفحاته، حيث لأسبانيا فضل على الفلسفة العربية، ولا يتمثل هذا الفضل فى الحفاظ على التراث الفلسفى المتعلق بفلاسفة المغرب والأندلس بحثاً وتحقيقاً بالإضافة أيضاً إلى اهتمام الأساتذة الأسبان بفلاسفة المشرق لكن فضل أسبانيا يظهر جلياً فى قيام واحد من أبنائها النابهين

بالتدريس فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر، بالإضافة إلى أنشطة متعددة أخرى مثل دوره فى الكشف عن الآثار المصرية فى العقد الأول من القرن العشرين، واكتشافه عدد من المقابر الفرعونية[4]. كذلك اهتمامه الكبير بدراسة التصوف وعلوم الروح[5] بحيث يعد رائداً في مجالات كثيرة من الثقافة العربية المعاصرة فى مصر. كما كان له التأثير الكبير على من درس عليه ممن صاروا فيما بعد أعلام الفكر والثقافة والأدب والصحافة مثل: عبد الوهاب عزام وتوفيق حامد المرعشلى ومى زيادة وزكى مبارك وجرجى زيدان ومحمد لطفى جمعه وغيرهم من الذين أفاضوا فى بيان مأثره وفضله[6].

وتبدأ مى زيادة وهى ممن تتلمذوا عليه خطبتها باسم زملائها طلاب الجامعة المصرية أمام حشد من المفكرين المصريين وبينهم سفيرا أسبانيا وقنصلها فى القاهرة: دون كريستو فالين ومسيو دى كاريوس للاحتفال بالكونت دى جالارثا فى فندق شبرد، بقول الفرنسيين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن أيها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنيها إلى العالم الرومانى من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بآدابها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية؛ لأنها أعطتنا أستاذ من أمثل بنيها وهى حسنة لا تقابل إلا بجميع الثناء. فلتحى أسبانيا الكريمة الجميلة فى شخص أستاذنا الأسبانى الكونت دى جالارثا"[7].

ويصرح لنا الفيلسوف الموسوعة عبد الرحمن بدوى أن قراءة الكونت دى جالارثا كانت وراء دراسته للفلسفة حيث كتب فى الجزء الأول من كتابه، الذى يحكى فيه تجربته الفلسفية "سيرة حياتى" تحت عنوان بداية دراستى للفلسفة يقول: كنت قد قرأت مقالات عن نيتشه وشهوبنهور فى مجلتى "السياسة الأسبوعية" و"البلاغ الأسبوعى" وبعضها للعقاد لكنها لم تثر فى نفسى آية حماسة لطلب المزيد. ثم قرأت وأنا فى المرحلة الثانوية كتاب "قادة الفكر" لطه حسين لكنه هو الآخر لم يزدنى حرصاً على خوض هذا العلم ويضيف ما يوضح تاثير كتابات جالارثا فى توجيهه نحو الفلسفة.

وفى ربيع 1932 اشتريت من إحدى مكاتب شارع محمد على مجموعة من المحاضرات المتفاوتة الحجم كان قد ألقاها فى الجامعة المصرية القديمة الكونت دى جالارثا باللغة العربية. ومن بينها كتاب كبير الحجم (يقع فى 400 صفحة) يحتوى على مختارات مترجمة لبسكال وكانط وليبنتز ومعها شروحات.... وقد جذبنى الكتاب

خصوصاً النصوص المترجمة عن الأفكار "لبسكال" ومن هنا صممت على التوسع فى قراءة كتب الفلسفة[8].

فمن هو الكونت دى جالارثا؟ وما هى جهوده العلمية الأكاديمية تأليفاً وتحقيقاً؟ وما منهجه فى الدرس الفلسفى فى الجامعة مقارنة بغيره من الأساتذة؟ هذا يتطلب منا بيانًا وتحديداً لمعالم الدرس الفلسفى فى الجامعة، وتطوره ومكانة الكونت دى جالارثا فيه.

محاضرات جالارثا فى الجامعة المصرية

لقد ظل جالارثا الأستاذ بجامعة الدول فى بروكسل ودار المعلمين العليا بمصر، يدرس فى الجامعة المصرية محاضرات فى كل من "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" لفترة أطول من الفترة التى قام بتدريسها كل من نللينو وسانتلانا وماسينيون وسلطان محمد وطنطاوى جوهرى مجتمعين. وحفظ لنا أرشيف الجامعة عدد كبير من هذه المحاضرات، وإن كنا لم نعثر بعد على كل محاضراته التى ألقاها، فقد توصلنا إلى بعض مؤلفاته وعلى نصوص من محاضراته، وهى تعطينا صورة واضحة عما قام بتدريسه: المحاضرات، وموضوعها، محتوياتها، مصادرها، بنيتها، المنهج النقدى المتبع فيها. وهذه المحاضرات هى: "تاريخ الفلسفة العامة" 1915-1916 وهى مخطوط يدور حول الفلسفة اليونانية والرومانية بعد أفلاطون، وتبدأ بصغار الأفلاطونيين.

ويتضح من بدايتها ومن موضوعها أنها مسبوقة بمحاضرات عن بدايات الفلسفة اليونانية والسابقين على سقراط وسقراط وأفلاطون، وهى محاضرات ربما قام بتدريسها فى العام السابق وهى ومفقودة حتى الآن، نتمنى أن نعثر عليها مستقبلاً. ويهمنا لإعطاء صورة كاملة عن جهود جالارثا الإشارة إلى محتويات المخطوط الذي التى عثرنا عليها. ويتناول الموضوعات التالية: مقدمة فى صلة هذه المحاضرات بالدروس السابقة وطريقته فى تناول الموضوع.

- الأفلاطونيين: هراقليطس البنطيقى Herakleides، سبيوسيبوس Spusippos زينوقراطس الخاليكدونى Xenokrates، الأكاديمية المتوسطة، أرخيلاوس Arkesilaos، كارينادس Karneades، الأكاديمية الحديثة، فيلون اللايرسى، انتيوخوس.

- أرسطو: حياته ومؤلفاته، المنطقيات، الفلسفة الأولى، الطبيعيات، الأخلاقيات السياسات، البلاغة والصنعة، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه، المشاؤون.

- الرواقيون الأولون: المنطقيات، الطبيعيات الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبهم، الانتقادات، روقيو الجيل الثانى بانتيوس، بوسيدونيوس، رواقيو الجيل الثالث: سينكا، الرسائل الفلسفية فى الطبيعيات، فى العناية أو علم الله بالمستقبل، المختصر الفلسفى لمذهبه، ابيكتيوس، مذهبه، المختصر الفلسفى له، انتقاده، مرقص أورليوس، حياته مؤلفاته، تلخيص لمذهبه، وانتقاده.

- الابيقوريون: ابيقور والأبيقوريون: القانونيات، الطبيعيات، الأخلاقيات، المختصر الفلسفى لمذهبه، انتقاد مذهبه.

ونجد فى نهاية المخطوط ما يساوى حجم نصف صفحاته ملاحق إضافها جالارثا على معظم الموضوعات التى أشرنا إليها.

ويتضح لنا من موضوع هذه المحاضرات عدة حقائق وهى:

1 – أن الفلسفة اليونانية كانت جزء من الفلسفة العامة وتاريخها، وهى من أول الدروس التى ألقيت فى إطار تاريخ الفلسفة، فما قدمه سانتيلانا فى محاضراته وكذلك ماسينيون هى دروس فى قضايا فلسفية وليست فى تاريخ الفلسفة، قدم الأول فى محاضراته فلسفات اليونان التى عرفت لدى فرق الإسلام، وخصص الثانى محاضراته للاصطلاحات الفلسفية. وتأتى محاضرات جالارثا التى عثرنا على الجزء الثانى منها لتكون الصورة الأولى التى درست بها الفلسفة اليونانية فى الجامعة المصرية وهى صورة شاملة، دقيقة، منهجية، نقدية.

2 - تفترض هذه المحاضرات التى ألقيت 1915-1916 وبدأت بصغار الأفلاطونيين أن هناك محاضرات تسبقها عام 1914-1915 تحتوى على تاريخ الفلسفة اليونانية منذ بداية نشأتها وحتى أفلاطون وهو ما يتضح من حديث جالارثا فى بداية هذه المحاضرات، وأن كنا لم نعثر عليها بعد، كما أشرنا. والسؤال هل دونت هذه الدروس أم لم تدون، بمعنى أنها كانت دروساً شفهية لم تكتب ولم تطبع؟ وهل هناك صورة لها تبين موضوعاتها وما ألقى فيها؟ والأمل معقود فى العثور عليها يوماً ما حتى تتضح بدايات تدريس الفلسفة والموضوعات التى تطرق إليها الأستاذ

الأسبانى فى دروسه.

3 - والنص المتاح بين أيدينا، والذى يبين أول صورة لتاريخ الفلسفة اليونانية فى العربية، له أهميته الكبرى فى بيان الموضوعات التى تم تدريسها بالفعل والصورة التى ظهر بها التخصص لأول مرة والتطور فى مراحل تناولها، والمنهج المستخدم فى دراستها. ويبدو أن المخطوط مكتوب بخط جالارثا نفسه الذى يعرف اللغة العربية، وهى اللغة التى ألقى بها محاضراته. وهى مطبوعة "استنسل" ويبدو أنها كتبت على مرحلتين، الأولى يعرض فيها الموضوعات على الترتيب المشار إليه سلفاً، والثانية إضافات وملاحق على نفس الموضوعات فى القسم الثانى من المحاضرات، وهذا يعنى أن جالارثا قد أعد الدروس سلفاً قبل إلقاء محاضراته ثم أضاف إليها أثناء الدرس أو وهذا هو الأقرب إلى الترجيح أنه تم إلقاء موضوعات هذه الدروس على سنتين متتاليتين والملاحق تمثل إضافات العام التالى ويبقى فى كل هذه الاحتمالات مسالة أساسية هى تجديد جالارثا لدروسه.

4 - تعطى هذه المحاضرات صورة أولية لتاريخ الفلسفة اليونانية، وتتناول الموضوعات والقضايات والمراحل والأعلام التى ستظهر فيما بعد لدى كل من أرخوا للفلسفة اليونانية مع الاختلافات التى ترجع إلى المرحلة التاريخية والتوجهات الفلسفية لمن قاموا بالتاريخ مثل: يوسف كرم، وأحمد فؤاد الأهوانى وأميرة حلمى مطر ومصطفى النشار، وغيرهم ممن كتبوا فى نفس الموضوعات مثل عثمان أمين فى كتابه عن "الرواقية"، الذى أطلع على عمل جالارثا هذا وأشار إليه ضمن مراجعه[10].

5 - ويظهر تعمق الأستاذ الأسبانى لموضوعه فى أجادته لعدد من اللغات المختلفة الفرنسية والإنجليزية واليونانية واللاتينية، حيث يذكر لنا المصادر التى رجع إليها باليونانية واللاتينية وكتابات مؤرخى الفلسفة المعاصرين بالإنجليزية والفرنسية كما يذكر المصطلحات المختلفة وأسماء الفلاسفة باليونانية واللاتينية. وهو يعتمد أساساً على كتاب ديوجين اللائريسى فى المادة العلمية التى يقدمها وهو من الأعمال الهامة عن الفلاسفة اليونان[11] بالإضافة إلى مؤرخى الفلسفة اليونانية المحدثين خاصة كل من زيلر وابرفيج.

ثم تأتى محاضرات العامين 1918-1919 و1919-1920 فى موضوعات "الفلسفة العامة وتاريخها" و"الفلسفة العربية والأخلاق" والتى طبعت بمطبعة السعادة

بالقاهرة فى كتابين، كل منها يتناول محاضرات عام دراسى يشمل الموضوعات التى درست فيه. وتوضيحاً لجهود جالارثا الفلسفية سنعرض دروسه فى كل تخصص على حدة فنعرض للفلسفة العربية أولاً من خلال محاضرات العامين الدراسيين معاً ثم محاضرات الأخلاق وأخيراً محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها، التى درست خلال نفس هذين العامين حول تاريخ الفلسفة الحديثة، التى تعد أكمالاً لما قام بتدريسه عن الفلسفة اليونانية، ومن الممكن أن نضيف إليهما دروسه فى المدرسة العليا للأساتذة بالقاهرة التى نشرت تحت عنوان "محاورات فى الحكمة"[12] ثم نتناول بعد ذلك فهمه لطبيعة ومعنى الفلسفة ثم منهجه النقدى فى دراستها.

الفلسفة العربية

تشمل محاضرات جالارثا فى الفلسفة العربية المنشورة، والتى تبدأ عام 18 / 1919: الفارابى ويظهر من مقدمة المحاضرات أن الأستاذ الأسبانى تناول الفارابى والسابقين عليه فى محاضرات سابقة. ربما تكون دروس 1916-1917 أو دروس 1917-1918 وهو يتناول موضوع المحاضرات بطريقة محددة حسب منهجه الذى سنشير إليه – حيث يبدأ بمقدمة عامة حول "معنى الحكمة" وبيان موضوع المحاضرات، ثم المصادر التى يعتمد عليها ويشير بها للطلاب تحت عنوان "إشارات كتبية" ثم يقدم لنا ملخص مبسط، لموضوع الدراسة، ثم عرض تفصيلى تحليلى يقوم على قراءة النصوص مع التعليقات والشروح اللازمة ثم ملخصاً أخيراً ثم نقداً نهائياً للفيلسوف. وهو هنا يعتمد على تحليل كتاب الفارابى "آراء أهل المدينة الفاضلة". ويضيف بياناً ختامياً بأسماء أتباع الفارابى. ثم يتناول ثانياً مسكويه بنفس الطريقة، ويحلل كتابه "تهذيب الأخلاق" مشفوعاً بتعليقات كثيرة فى كل صفحة تسعى معظمها لرد أفكاره إلى أصول يونانية: أرسطو فى الأخلاق إلى نيقوماخوس، وأفلاطون فى السياسة والنواميس وغيرها من محاورات عرفت فى العربية.

وتدور محاضرات العام التالى 1919-1920 على فلسفة ابن سينا، التى يعرض فيها بعد الإشارة إلى حياة الفيلسوف ومؤلفاته، لرسالته فى أقسام العلوم العقلية ليبين لنا فهمه للفلسفة وعلومها النظرية والعلمية، ثم يتوسع فى بيان مذهبه الفلسفى كما يتضح فى كتاب "النجاة" الذى هو مختصر لموسوعته الفلسفية "الشفاء". ويخبرنا أنه سوف يعتمد على الملخص "النجاة" حيث يبدأ أولاً بالجزء المنطقى ثم ينتهى بالطبيعيات ولا

يتناول الإلهيات؟ وواضح أن هناك بقية للمحاضرات ولا ندرى إن كان قد ألقاها أم لا؟ فليس لدينا من النصوص أو الوثائق ما يشير إلى ذلك ولكن بنية وترتيب موضوع المحاضرات يوحى بأن لها بقية.

وإذا تصفحنا المحاضرات سواء من البداية أم النهاية أم الإشارات والتعليقات التى يقدمها لنا على امتداد صفحات النص الموجود بين أيدينا لاتضح لنا أولاً وجود محاضرات سابقة عليها يشير إليها جالارثا كما يتضح من قوله "نرجع اليوم بإذن الحكيم إلى أبحاثنا فى الفلسفة العربية"(13) فهذا المحاضرات إذن عودة إلى ما سبق من دروس فى نفس الموضوع، والحقيقة أنه قد سبقها عامين دراسيين، فالأستاذ يطلب من طلابه أن يقرءوا ما طبع من دروس السنتين الماضيتين"(14) لأنها تمهيد لما سيذكره فى محاضرات هذا العام.

وموضوع الدروس السابقة التى طبعت كما يؤكد جالارثا تدور حول: نشوء الحكمة عند العرب، ومصادرها، ونسبتها إلى الإسلام، والفرق الكلامية ومذهب أخوان الصفا والكندى، والفارابى، خاصة فى كتابيه "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" و"عيون المسائل"(15).

وبالإضافة إلى هذه المحاضرات – التى لم تصلنا كاملة – فإن نجيب العقيقى يذكر له فى الإشارة المقتضية التى أشار بها إليه فى الجزء الثانى من كتابه "المستشرقون" المؤلفات التالية: فلسفة الإسلام والغربيون، ومنهج السالك لأبى حيان(16). ويشير لنا جالارثا نفسه فى المحاضرات إلى كتاباته عن الغزالى(17) ومن هنا نفهم إشارة زكى مبارك له فى دراسته الأخلاق عند الغزالى(18). كل هذا يوضح اهتمامه الكبير بالفلسفة العربية الإسلامية التى رجع إلى نصوصها الأصلية فى كتابات الفلاسفة أنفسهم سواء مطبوعة أم مخطوطة. بالإضافة إلى الدراسات المختلفة حول هذه الفلسفة فى اللغات الأوروبية المختلفة. وهو ما يظهر بوضوح فى قائمة مصادره مثل: دى بور: "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بالألمانية، ومونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"، ورينان "ابن رشد والرشدية"، وكار دى فهو "ابن سينا بالفرنسية" وغيرها. وقد ترجم محمد عبد الهادى أبو ريدة فيما بعد كتاب دى بور كما ترجم عادل زعيتر كتاب رينان "ابن رشد والرشدية"، وأيضاً كتاب كار دى فو عن "ابن سينا".

يحدد جالارثا صاحب أول درس فلسفى دقيق فى الجامعة المصرية فى مقدمة محاضرات 1918-1919 موضوع درسه وأنه استمرار لمحاضراته السابقة فى الفلسفة

العربية، ويبدأ بالفارابى وكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" لبيان أساس مذهبه، موضحاً منهجه فى عرض أفكار الفيلسوف من خلال تحليل أهم نصوصه. ويعرض للفارابى وحياته ومؤلفاته المختلفة. ويلاحظ نزعة التوفيق فى فلسفته بين أرسطو وأفلاطونيى الجيل الثانى ويحيل فى هوامشه إلى أصل أفكاره لدى هؤلاء[19].

يوضح الأستاذ الأسبانى المتعمق أعمال الفارابى فى بداية حديثه عن "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وأنه يتشابه مع كتاب "عيون المسائل" للفارابى أيضاً. ويزيد عنه بتناول القضايا السياسية والأخلاقية، وإن كان يرى أن "عيون المسائل" أوجز وأحكم تأليفاً. ويعلق جالارثا فى عرضه لكتاب الفارابى – فى الهامش – على نظرية الفيلسوف الكامل والنبى. ويربط بين آراء الفارابى فى إمكانية وجود رئيسين للمدينة الفاضلة وبين واقعة تاريخية حدثت فى خلافه الراضى بالله (934-941م) وهو أول خليفة أوجد أمير الأمراء وأضعف بهذا سلطته". وكان أول من تقلدها ابن رائق التركى. يقول جالارثا: "ولعله أشار بالرئيسين إلى أمير الأمراء التركى الحكيم والخليفة الذى فيه الشروط الباقية للملك"[20]. وبعد تناول آراء الفارابى يعرض مختصر مذهبه ثم نقده. فالفارابى يتحدث عن الإنسان كعقل مفارق مجرد يطلب اللذة الدائمة وكونه يطلب مع التجرد لذة دائمة فهو طمع إذا أن اللذة لا تدرك على الدوام إلا بواسطة الألم (ص44) ويرى أن غاية الفارابى تشبه غاية أرسطو، ونظرية العقل المستفاد لبعض المشائية وشئ من نظريات الأفلاطونيين. ثم يشير فى النهاية إلى اتباع الفارابى مثل: يحيى بن عدى والسجستانى.

ويتناول فى القسم الثانى من محاضرات نفس العام مسكويه فيعرض لحياته وكتبه بإيجاز ومحتويات "تهذيب الأخلاق" فيقدم تعريفه للنفس وقواها وأجناس الفضائل. ثم يذكر الفضائل المختلفة ثم يعرض المقالة الثانية فى الخلق والثالثة الخير والسعادة والرابعة ظهور الفضائل ممن ليس بسعيد ولا فاضل، والعدالة، والمقالة الخامسة فى التعاون والاتحاد والسادسة دواء النفوس والسابعة رد الصحة على النفس ثم المختصر الفلسفى لأخلاق مسكويه ونقده.

ويخصص جالارثا محاضرات 1920/19 لفلسفة ابن سينا حيث يعرض بعد مقدمة قصيرة لحياته ومؤلفاته؛ فهمه للفلسفة من "رسالة فى أقسام العلوم العقلية". ويحلل محتويات كتاب "النجاة" بالتفصيل، فهو يتكون من ثلاثة أقسام: الأول فى أصول المنطق والثانى فى الطبيعيات والثالث فى الإلهيات. ويعرض فقط للقسمين الأوليين.

ويبدأ بالمنطق، الذى هو الآله العاصمة للذهن من الخطأ فى كل تصور وتصديق. ثم بعد أن يتناول المصطلحات المنطقية المختلفة: التصور والتصديق، اللفظ واللفظ المركب والذاتى والعرضى يذكر الكليات الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ومعناها ثم القضية والحد والقياس والبرهان وبعد أن ينتهى من ذلك يتناول الطبيعيات.

يعرض للمقالة الأولى من الطبيعيات ويبدأ بمقدمات العلم الطبيعى والأجسام الطبيعية والمقالة الثانية فى لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة والسكون والزمان والمكان والخلاء والتناهى واللاتناهى. ويعرض بإيجاز للمقالة الثالثة فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام والرابعة فى الإشارة إلى الأجسام الأولى. فى نصف صفحة (ص151) والخامسة فى المركبات (فى ثلاثة سطور ص152) والسادسة آخر وأطول المقالات "فى النفس".

يعرف النفس وأنواعها وقواها المختلفة ثم النفس الناطقة "الإنسانية" ويوضح ذلك بالجداول المختلفة والرسوم التوضيحية، ثم الإدراك والقوى المدركة والفروق بين هذه القوى ثم إثبات حدوث النفس، وأن النفس لا تموت بموت البدن، وفصل فى بطلان القول بالتناسخ وآخر فى وحدة النفس وأخيراً فى الاستدلال على وجود العقل الفعال وبذا تنتهى طبيعيات النجاة وهى آخر المحاضرات فى الفلسفة العربية.

النظريات الأخلاقية الحديثة

ونجد نفس الأسلوب المنهجى فى الكتابة والعرض والتحليل فى محاضراته عن الأخلاق فى نفس الفترة. وقد كانت الأخلاق مع الفلسفة العربية تمثل فى هذا الحين تخصصاً واحداً. وهو على العكس من سابقيه، الذين قاموا بتدريس هذا الفرع من الفلسفة، سلطان بك محمد وطنطاوى جوهرى لا يتناول الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية مثلهما بطريقة ينحى فيها إلى الوعظ والإرشاد، بل يتناول نظريات علم الأخلاق عند الفلاسفة الغربيين المحدثين.

لم تصلنا من دروس جالارثا فى الأخلاق سوى محاضرات عامى 1919/18 و1920/19 والتى تناول فيها بإفاضة أثنين من أخلاقيو القرن الثامن عشر الأول هو الإنجليزى، الأسقف جوزيف بطلر والثانى هو الألماني ايمانويل كانط، الذى قدم لنا جالارثا تحليلاً لعمله الأساس فى الأخلاق نقد العقل الخالص – وتحليلاً هو فى الحقيقة - أقرب إلى الترجمة [المختصرة] منه إلى العرض بحيث عرف قراء العربية من طلابه

بأهم نص فلسفى حديث فى الأخلاق وأثر تأثيراً واضحاً فى اهتمام الكتاب بالفيلسوف الألماني[21].

ومن الواضح أن هناك محاضرات ألقاها جالارثا سابقة على هذه المحاضرات، كما يتضح فى عبارته التى يبدأ بها حيث يقول: "نعود اليوم إلى ذكر علم الأخلاق أو الحكمة العلمية". ويضيف فى الفقرة التالية: "قبل أن أشرع فى تفسير مذهب بطلر أرى أنه يجب على أن ألخص ما قلته سابقاً فى مبادئ علم الأخلاق". مما يبين أن هناك دروساً أخرى سابقة لم تصل إلينا. والحقيقة أننا لا نجد تفسيراً لغياب هذه المحاضرات. حيث لم يتناول جالارثا سوى فيلسوفين فقط طوال العامين الدراسين وهى مادة علمية قليلة وغير كاملة حوالى ثمانون صفحة فقط، حيث انتهى فى العام الأول فى مارس 1919 بعد دروس بطلر، فى حوالى عشرون صفحة، ولذلك سبب واضح وأن لم يصرح به فى المحاضرات هو قيام الثورة الوطنية المصرية وتوقف الدراسة كما نستنتج من وقوله "لا يشمل هذا المؤلف المحاضرات فى "علم الأخلاق" لسبب انقطاع جميع الدروس فى شهر مارس. وفى العام التالى كان موضوع الدروس الأخلاق عند كانط وفيها يقدم لنا تلخيصاً لكتاب نقد العقد العملى لأول مرة باللغة العربية، هى إلى الترجمة أقرب منها إلى التلخيص (فى ستون صفحة) وقد اكتفى – على غير عادته بالعرض والترجمة دون أن يعيد تلخيص المذهب وبيان أوجه النقد له وربما يرجع ذلك إلى أحد سببين أما إن فترة الدروس كانت قصيرة فلم تتيح له أن يقوم بالتعقيب والنقد أو أن أفكار كانط وجدت قبولاً وصدى فى نفسه فتقبل مذهب الفيلسوف دون نقد وهذا هو الأقرب إلى الذهن لاتجاهات جالارثا المثالية.

والحقيقة أن دروس جالارثا هذه كانت الدروس الأولى فى علم الأخلاق فى الجامعة المصرية على الرغم من قيام سلطان بك والشيخ طنطاوى جوهرى بتدريس هذا العلم عامى 1911، 1912 التى كانت دروسهما على عكس محاضرات جالارثا أقرب إلى الأفكار العامة حول الخير والشر الفضيلة والرذيلة والسعادة أكثر من كونها دروساً فى علم الأخلاق. تفسح محاضرات جالارثا المجال للمذاهب الأخلاقية المثالية: بطلر وكانط وأن كنا لا نجد فيها ذكراً أو إشارة للاتجاهات الوضعية الفرنسية ولا النفعية الإنجليزية، كما سنرى فيما بعد فى دروس مبعوثى الجامعة المصرية مثل منصور فهمى باشا، الذى كان أكثر ميلاً واهتماماً وتخصصاً فى الفلسفة الوضعية فقد تتلمذ على لوسيان ليفى بريل وقدم لنا عدة دراسات

أخلاقية نذكر منها "الضعف الخلقي وأثره فى حياتنا الاجتماعية"، "الديمقراطية والأخلاق" وغيرها.

يقدم جالارثا فى المحاضرة الأولى تلخيصا للدروس السابقة فى "مبادئ علم الأخلاق" حتى يستطيع الطلاب الجدد متابعته وذلك بتعريف العلم تعريفاً مثالياً، يربط بينه وبين الدين، فالأخلاق عنده تقوم على "الإرادة الصحيحة" التى تتفق مع الطاعة لله .." والله قد جعل لنا طاقة على إدراك ما هو أحسن". وحتى يحدد معنى الإرادة يتناول مصطلحات ثلاثة هى: السريرة، الحكم والإرادة. وهى مصطلحات كما نعرف أساسية فى الأخلاق الكانطية. يقصد بالسريرة (الضمير) Conscience والتى يذكرها بألفاظ متعددة، فهى السريرة أو الضمير الاعتبارى وهى ما يعبر عنه كل واحد منا بقوله "أنا"، وهى المقدرة الروحية للإنسان، بينما يعرف الإرادة بأنها اتجاه بحركة إلى أى شئ وهى تؤلف كل ما لدى الإنسان من المقدرات، وهى مصدر كل أعمال الإنسان وهى النية. والإرادة ليست هى الرغبة العاطفية أو الهوى أو الميل.

ويعرف ببطلر (1692-1752) ومؤلفاته خاصة خطبه الدينية ومقالته فى الفضيلة التى تتضمن مذهبه الأخلاقى. ويلخص هذا المذهب فى متن عمله وهذا المتن فى الغالب مخصص لأقوال الفيلسوف بينما يقوم جالارثا فى الهوامش بالدور الهام والأساسى وهو توضيح فلسفة الفيلسوف. وهذه الملاحظات لها من الأهمية مثل ما لمذهب الفيلسوف وقد، تكون أكثر أهمية بالنسبة لنا، ذلك، لأنها تعبر عن جالارثا أكثر مما تعبر عن بطلر أو كانط. وإليك نموذجاً من ذلك، يخبرنا جالارثا فى تلخيصه أن بطلر يؤسس أغلب أقواله على البحث فى طبيعة الإنسان ويعين مراده بالطبيعة الإنسانية، فطبيعة أى شئ هى مجموعه System. ويوضح لنا فى الهامش أن بطلر فى تحليله للطبيعة البشرية يحددها فى ثلاثة عناصر هى: الدوافع، حب الذات، الضمير (راجع التفصيلات الملاحظات فى الثانية لجالارثا ص62 من نشرتنا لهذه المحاضرات).

لا يستخدم جالارثا لفظ الضمير ليوضح مذهب بطلر وأن كان يشير إليه إشارات ثانوية. ويذكر لنا السريرة، التى هى الأصل أو السبب الرئيسى فى سلوك الإنسان. وهو يجتهد فى ترجمة المصطلح الإنجليزى ويذكر تكوين الإنسان من: الشهوات appetites والانفعالات passions والشعور affection ومبدأ الوعى أو التأمل principle of refection الذى يترجمه بأصل التروى، وهى جميعاً لا تقدم لنا حقيقة الطبيعة الإنسانية، لأننا لا نتوقف

عند النقطة المركزية الرئيسية authority التى هى السريرة conscience. وطبيعتنا على هذا النحو تناسب الفضيلة، وهو يقارن بينه وبين الرواقيين، الذين قالوا أن الفضيلة هى موافقة الطبيعة. وأن كان يفيض فى شروحه فى الهوامش فى مناقشة هذه الأفكار ونقدها[22].

يقول: "انتقل بطلر بعد ذلك إلى بيان نظريته الأخلاقية موضحاً أن للبشر جملة ميول instncs (والأصح غرائز) يشتركون فيها مع الحيوانات، وبواعث ومبادئ عملية منها ما يؤدى إلى خير المجتمع غالباً ومنها ما يقود إلى خير الفرد". ويعلق جالارثا فى الهامش ص64 تعليقاً يظهر تحليلاته النقدية حيث يشير إلى أن بطلر يسكت عن الميول والبواعث التى تؤدى إلى شر المجتمع وشر الفرد.

ويتميز البشر عن الحيوان بميول وبواعث أخصها: الروية effection والسريرة (الضمير – الوعى) conscience وهى [تعنى استحسان بعض المبادئ والأفعال وذم أخرى] والضمير أهم هذه البواعث والميول الإنسانية وهو الفاعل الأخلاقى (ص65) والإنسان بطبيعته هو قانون نفسه. ويعرض جالارثا لرأى شافتشيرى Shaftesbury الذى يتفق معه بطلر فيه، أن الفضيلة هى مصلحة الإنسان وسعادته وإن الرذيلة هى شقائه. ثم رد بطلر على قوله "أن الشر هو ما يخيفنا وليس الخير" بإن الخير هو المخيف الأكبر الطبيعى بالنسبة للإنسان الشرير. ويعقب جالارثا بقوله: "نحن نرى أن الخير هو المخيف فى رأى الشرير وليس مخيفاً فى نفسه".

ويتابع بطلر جالارثا فى أن الشر ناتج من محاباة الإنسان نفسه، ينظر بطلر فيما يسمى حب الذات ومصلحة الفرد وحسن الالتفات إلى الغير أو الرفق benevolence والفضيلة على أنها متمايزة لا متناقضة وعلى هذا المنول يتابع تحليل مواعظ بطلر المختلفة، ثم يلخصها ويقدم انتقاده لها.

وفى بداية دروسه عن الأخلاق عند كانط يذكر لنا كتاباته بالألمانية خاصة "نقد العقل العملى"، الذى يذكر ترجماته للفرنسية والإنجليزية وكتاب زيلر Zeller عن الأخلاق الكانطية بالألمانية وكتاب فيكتور دلبوس فلسفة كانط العملية بالفرنسية والأخلاق عند كانط والزمان الراهن. ثم يتحدث عن الفيلسوف الذى يعطيه أهمية خاصة ويذكر مؤلفاته ثم يعرض فى متابعة دقيقة لكتاب "نقد العقل العملى" ثم مدخل فى فكرة نقد العقل العملى.

ويتابع عرضه للجزء الأول - من كتاب كانط – "علم مبادئ العقل الخالص العملى"، الكتاب الأول عن "تحليل العقل الخالص العملى" بدئاً من الفصل الأول فى مبادئ العقل الخالص العملى، الناموس الأساسى للعقل الخالص العملى ويصيغه فى الصيغة التالية "دبر عملك بحيث يمكن أن يكون مثل إرادتك (العملية) فى كل زمان صحيحاً ليكون مبدأ تشريع كل عمومى"، ثم يتناول الفصل الثانى فى خبرة موضوع العقل الخالص العملى، والثالث فى البواعث الحاثة للعقل الخالص العملى، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الكتاب الثانى جدل العقل الخالص العملى عارضاً لفصوله، الأول فى جدل العقل الخالص العملى على العموم والثانى فى جدل العقل الخالص فى تعين خبرة الخير الأعلى على الإطلاق، ثم الجزء الثانى من نقد العقل العملى. وتنتهى المحاضرات بعرض جالارثا أو تلخيصه لكتاب كانط مع تعليقاته الكثيرة فى الهامش دون أن يقدم انتقاده لهذا المذهب مما يؤكد على كانطية الأستاذ الأسبانى ومثاليته، حيث نجده فى كتاباته أميل إلى كانط وأفلاطون.

ومما هو جدير بالإشارة فى هذا السياق أن أهم أساتذة الأخلاق فى الجامعة المصرية الدكتور توفيق الطويل قد نهج نفس النهج، الذى قدمه جالارثا سواء فى موضوعاته أو تبويبه أو منهجه أو اتجاهه المثالى المعتدل أو أتباعه للفيلسوف الألمانى كانط، كما يظهر فى كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها"[23] مما يجعل جالارثا بحق مؤسس الدرس الفلسفى الأخلاقى الذى مازال سائداً تقريباً حتى الآن فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية وإن كان هناك اهتماماً بالتيارات المعاصرة فى القيم والأخلاق لدى الجيل الحالى من المتخصصين.

تاريخ الفلسفة الحديثة

وإذا استعرضنا محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها التى ألقاها الكونت دى جالارثا والتى تبين تعمقه ليس فقط، فى الفلسفة العربية بل فى الفلسفات الغربية الحديثة نجده قد أسس للبرنامج، الذى مازال غالباً حتى اليوم فى الجامعات المصرية وبعض الجامعات العربية كما يتضح فى الموضوعات والمذاهب والأعلام الذين يتناولهم فى محاضراته التى تشمل جهود أربعة من الفلاسفة يتناولهم بعد مقدمة فى معنى وطبيعة الحكمة.

أولاً: توماس هوبز، حياته ومؤلفاته، فلسفته الطبيعية، فهمه للفلسفة الأولى، كتابه فى الجسم، كتابه فى الإنسان، الليفثان وفلسفته السياسية والأخلاقية ثم تلخيص مذهبه

ونقده.

ثانياً: ديكارت: حياته ومؤلفاته، القواعد لإرشاد العقل، التأملات مع مقارنات عديدة بالرواقية نجدها تظهر بعد ذلك عند الدكتور عثمان أمين فى كتابه عن الرواقية. ثم يتناول انفعالات النفس ورسائله مع فلاسفة عصره وردوده على الاعتراضات التى وجهت إلى فلسفته ومختصر مذهبه ونقده. وجاسندى معاصر ديكارت وخصمه ونظرة عامة إلى فلسفته وتنتهى بذلك، محاضرات 1918-1919. وتبدأ المحاضرات التالية بالمقدمات[24] ويتناول باسكال، حياته ومؤلفاته وفلسفته اعتماداً على تحليل كتابه "الأفكار" ثم المقالة فى روح الهندسة، ورسائله إلى أحد الرهبان مع تلخيص ونقد مذهبه. ونفس الأمر فى تحليله فلسفة مالبرانش التى يعرضها لنا من خلال كتاب البحث عن الحقيقة وكتاب الأخلاق.

ونظن أن هذه المحاضرات وموضوعها والفلاسفة، الذين تناولهم جالارثا هى ما يشير إليه بدوى باعتبارها الدافع، الذى جعله يتعمق فى دراسة الفلسفة. وإن كنا نجد صعوبتين فى التأكيد على ذلك وهما قول بدوى أن هذه المحاضرات مترجمة وأنها تقع فى 400 صفحة، وأن كان مما يرجح رأى بدوى ويجعلنا لا نقف طويلاً عند مسألة التأليف أو الترجمة أن بدوى يذكر لنا هذه الواقعة بعد أكثر من نصف قرن وأن محاضرات جالارثا هى بالفعل أقرب إلى الترجمة منها إلى التأليف.

محاورات فى الحكمة

ويظهر الكونت دى جالارثا فى كتابيه "محاورات فى الحكمة" فيلسوفاً أفلاطونياً معاصراً. وهذان العملان هما خلاصة دروسه فى مدرسة المعلمين العليا بالقاهرة عام 1923-1924 وفيهما رؤية أفلاطونية واضحة.

وتتضح هذه الأفلاطونية فى مظاهر متعددة أولها عنوان المحاضرات، فقد أطلق عليها مثلما فعل أفلاطون "محاورات" وثانيها أشارته فى الصفحة الثانية "كتب أخرى للمؤلف" إلى أعمال معدة للطبع منها كتاب "فلسفة أفلاطون". ثالثها وهى من أهمها استخدامه للطريقة السقراطية مع تلاميذه بطرح الأسئلة وتوليد الإجابات عن طريق الحوار. يقول فى مقدمته: "وقصدى بهذا المؤلف هو أن أشجع الطلبة على الاستمرار فى اكتشافاتهم العقلية الذى يتأتى لهم بها أن يصلوا فى محاورات مستقبلة إلى الحكمة". فهو يريد مثل سقراط أن يستخرج العلم من نفوس طلابه وكما يعلن صراحة ذلك فى

ملخص المحاورة الأولى حين يطلب من الطلاب أن يبينوا له آرائهم فيما هى الحكمة، لكى يجعل معرفته بهذه الآراء أساساً للدراسة. يقول "وأنى لا أرى فائدة فى إلقاء آرائى إليكم، لأنها أمر خارجى بالنسبة إليكم والآراء المنوطة بسريرة كل شخص هى صادرة عن طبعه والطباع مختلفة، فأسالكم ما هى الحكمة؟". هكذا عن طريق طرح الأسئلة يصل إلى حقيقة أن المعرفة (الحكمة) فطرية فى النفس الإنسانية ومهمة المعلم "الحكيم" هو مساعدة الآخرين على اكتشافها.

يهدف جالارثا إلى معرفة مستوى طلابه حتى يؤسس أو يبنى عليه حديثه "أننى سأقوم بأسلوب جديد لا يستعمل الآن فى الغرب ولا فى الشرق وهو أسلوب مبنى على استقلال الطالب بآرائه وعلى أن أساعده على إكمال المدركات الكامنة فى نفسه". وهو يوضح هذا المعنى فى ملخص المحاورة الرابعة حيث يؤكد أن "إلقاء آرائى وأفكارى وجعلها هى القدوة لا يوافق أسلوبى المؤسس على استقلال الطالب بآرائه". ويحدد أسلوب فى البحث بأنه تمحيص جملة الآراء التى ذكرها طلابه.

وتتضح أفلاطونيته فى الإشارة، التى يقدمها فى نهاية ملخص المحاورة الرابعة فى استشهاده بأفلاطون، الذى يشركه معهم فى المحاورة "متكلم معنا يلقى آراء مثلما ألقيتموها ثم ننظر معاً فى آرائه وآرائنا" (ص15). وعلينا أن نلاحظ هنا أن أفلاطونيته ليست فى تبنى آراء أفلاطون الفلسفية بقدر ما تظهر فى المنهج الأفلاطونى فى التفلسف والبحث الذى يستخدمه ومن هنا لا يقدمها باعتبارها حقيقة على الطلاب أن يتقبلوها، وأنما وسيلة تسهم فى مساعدة الطلاب على الوصول إلى الحقيقة بأنفسهم وعلى هذا فهو يخصص المحاورة الخامسة على امتداد صفحاتها (ص15-19) لتناول فلسفة أفلاطون حياته ومؤلفاته والقضايا المختلفة التى تثيرها لدى الباحثين.

يعرض أولاً لحياة أفلاطون وأن كانت ثانوية قليلة الأهمية بالقياس إلى فكره ثم يحلل الأفكار التى يعرضها فى محاوراته المختلفة.

منهج جالارثا

ويلاحظ، على جهود الكونت دى جالارثا فى الفلسفة اليونانية 1915-1916الحديثة وكذلك الفلسفة العربية والأخلاق فى محاضراته عامى 1919/18 و1920/19 بعض السمات والخصائص التى تميز درسه الفلسفى النقدى وهى:

أولاً: التحليل النصى وقراءة النصوص الخاصة بالفلاسفة والاعتماد عليها اعتماداً كاملاً بذكر طبعاتها المختلفة والاستشهاد بها بالطريقة العلمية المنظمة، يذكر أرقام الفقرات فى الطبعات المعتمدة وهذا ما يظهر خاصة فى تناوله كتابات ديكارت المختلفة وكتاب باسكال الأفكار حيث يذكر كل مادة ورقمها وكذلك فقرات كتاب "البحث عن الحقيقة" لمالبرانش. مع الرجوع إلى الطبعات الأصلية لأعمال الفيلسوف سواء باللاتينية أو الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما فعل فى تناوله لكتاب كانط، "نقد العقل العملى"، الذى يتناول فيه الأخلاق الكانطية فى محاضراته عن الأخلاق بعرض أقسامه وفقراته فى متابعة دقيقة، بأرقام الفقرات والصفحات والعناوين العامة والفرعية بشكل أقرب إلى الترجمة. فالمحاضرة عنده قراءة وتحليل لنصوص الفلاسفة أنفسهم بلغاتها الأصلية.

ثانياً: يرتبط بمنهج قراءة النص الاعتماد على مؤلفات كل فيلسوف. وهو يشير فى الإشارات الكتبية إلى المراجع التى يعود إليها مثل كتب تاريخ الفلسفة المختلفة التى يستخدمها فى سياقين: الأول الربط بين الأعلام والمذاهب ليقدم لنا تاريخاً للفلسفة العامة فى العصر الحديث، والسياق الثانى هو استخدام تحليلات أصحاب هذه المؤلفات فى تقديم انتقاداته لكل فيلسوف سواء فى الهوامش أو فى الجزء الخاص بنقد المذهب. ومن هذه الأعمال التى يعتمد عليها فى الفلسفة العامة وتاريخها فى العصر الحديث كتب باومان Baumann وبالى Buhle وليزلى Leslie وأوبرفيج F. Uebervegs. وكما يعود إلى كتب تاريخ الفلسفة يرجع أيضاً إلى كتب المصطلحات والقواميس الفلسفية مثل قاموس جيمس بلدوين J. Balewin.

ثالثاً: ربط الفيلسوف سواء: ديكارت أو هوبز أو بسكال أو مالبرانش بتاريخ الفلسفة ومناقشة أفكاره بالمقارنة مع غيره من السابقين حيث يقارن الفلاسفة المحدثين بكل من أرسطو وأفلاطون والرواقيين. ويذكر ويستشهد بكل من أخوان الصفا (ص12) اسبينوزا (ص9) بوسويه (ص36) الجرجانى، وابن سينا (ص38) ابكيتوس وشيشرون (ص41) هيوم (ص34) أفلوطين (ص51) وفى سياق اهتمامه بتاريخ الفلسفة لا يكتفى بالفلاسفة الكبار الذين يعرض لهم، بل يضيف إليهم، فبعد أن يذكر هوبز يعرض بإيجاز لكل من : اللورد هربرت أوف شربرى، واللورد بروك، ويوسف كلانفيل، ورالف كدورث. وبعد أن يتناول بالتفصيل جهود ديكارت يشير فى صفحتين إلى جاسندى وفلسفته.

رابعاً: المنهج المحدد الواضح الذى يستخدمه حيث نجد أن أهم ما يميز دروس

جالارثا هو التناول المنهجى وهو يشير لنا فى أكثر من موضوع إلى منهجه وهو:

- يقدم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وبيان مراحل حياته وتناول مؤلفاته وطبعاتها المختلفة.
- عرض أقوال الفيلسوف المترجم له اعتماداً على نصوصه الأصلية مع تعليقات – غالباً ما تكون فى الهامش وأحياناً فى المتن – على هذه الأقوال حتى يوضح مذهب الفيلسوف.
- تلخيص المذهب مبيناً الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائل فى الوصول إليها.
- نقد المذهب نقداً شاملاًَ لمبادئه.

يقول موضحاً طريقته فى التدريس ومنهجه فى التحليل: "كما أوافق كانط، فى أسلوب تنشيطه العقول أوافقه أيضاً فى أسلوب تدريسه حيث أجعل موضوع الدرس تفسير كتاب أحد الفلاسفة وأبدى انتقاداتى وشيئاً من رأيى أثناء ذلك، إلا أنى أتبع فى تفسير كتب الفلاسفة الترتيب التاريخى لأن محاضراتنا كما هى فى الفلسفة العامة فهى فى تاريخها أيضاً ولهذا ألخص أولاً ترجمة كل فيلسوف مشهور ثم أذكر مضمون كتبه بالاختصار وألحقه بتعليقاتى تفسيراً لها وانتقاداً عليها ثم ألخص المذهب تلخيصاً ثانياً أتم اختصاراً من الأول كما يفعل أدق الباحثين المؤرخين. وأنى اختص بأسلوب آخر هو مستنبط من تعريفى الحكمة المذكور آنفاً وهو أنى أدل فى التخليص الثانى على الغاية الأخيرة التى قصدها واضع المذهب وأذكر الوسائل التى بها طلب الوصول إلى غايته واصف نظريته العامة فى جميع الأشياء ثم انتقد مجموع المذهب انتقاداً شاملاً لمبادئه"[25].

خامساً: الاهتمام باللغة العربية: يشير جالارثا لطلابه للقواميس اللغوية العربية حتى يتسنى له ولهم إيجاد اللفظ العربى للمصطلح الفلسفي الغربى ويرجعهم فى كتابه "محاورات الحكمة" للمصباح المنير والقاموس المحيط من أجل تقريب "الحكمة" ويجد فى لفظ التدبير المعنى القريب للحكمة، ذكراً أن التدبير، إلهى كما فى قوله تعالى (تدبير اللطيف الخبير)[26].

سادساً: النقد الذى يمثل السمة الأساسية المميزة لدرس جالارثا والتى لا توجد بنفس الوضوح لدى السابقين عليه ممن قاموا بالتدريس بالجامعة المصرية مما يجعلنا نطلق على جهده أسم المنهج النقدى فى تأريخ الفلسفة. وتظهر هذه النزعة على مستويات متعددة الأول: هو إرشاد وتشجيع الطلاب على التفهم الواعى لمذاهب الفلاسفة وأقوالهم وعدم الخضوع لها بتنمية القدرة على النقد فيهم. والمستوى الثانى فى سياق

عرضه لهذه المذاهب والثالث فى تخصيص فقرة مستقلة فى نهاية تحليله لنقد المذهب. فهو فى تقديمه للمحاضرات يخبرنا "أن الفلسفة يصل إليها الإنسان بتكميل مقدرته العليا وباجتهاده ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطاء وعلينا بيان تلك الغلطات وإصلاحها". ويرى أن علينا "أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع إلى نقض مالا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيداً شيئاً فشيئاً يوماً بعد يوم فإذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطأها الستر أو أشرنا إلى صوابها". ويطالب طلابه بالتروى وعدم التعجل بإصدار الحكم عليها "فالمثابرة ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة، لأنها تمنع الإنسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وأن يتعصب قبل التروى الكافى"[27].

وهو فى عرضه مذهب ديكارت يبين قواعد المنهج مشيراً إلى نقد باولى "الأصح بال" Buhle، الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت، إلا أن ديكارت لم يستعملها جيداً ومازال يخطىء خصوصاً فى مسألة بيان المدركات (ص40 هـ 2) وحين يتناول الأخلاق المؤقتة يقارنها بحكم سكتوس ويرى أنها قاصرة عنها (الموضع نفسه) ويشير إلى الدور فى قول ديكارت "أنا كائن إذا فكرت" وينتقد استخدام الفيلسوف للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً حيث يخلط، ديكارت جملة ألفاظ، دون مبالاة بأى تمييز بينها(ص44 هـ 2) ويحدد ديكارت بتاريخ الفلسفة ويرجع بعض أفكاره للسابقين عليه خاصة أوغسطين وتعليقاً على قول ديكارت "أن جميع الأشياء التى ندركها إدراكاً واضحاً وبيناً". يعرض لرأى أبرفيج بأن ذلك غير صحيح لأنه نسى أن خبرة الوضوح نسبية ويعلق بأنه قد أصاب أوبرفيج فى أقواله المذكوره وكلامه مهم. ونفس الأمر فى عرضه لفلسفة هوبز حيث يقدم انتقادات متعددة له فى عرضه لمذهبه صفحات 14، 17، 18، 26، 27 وذلك قبل تقديمه النقد الختامى لمذهبه.

وبدورنا نتقدم ببعض الملاحظات النقدية على اللغة العربية التى يستخدمها جالارثا وعلى المصطلحات الذى يقدمها لنا، فهو على سبيل المثال يستخدم بدلاً من أفكار وشعور أو مشاعر وميول فكرات، شعورات وأميال يطلق لفظ حزب على مجموعة أو فئة أو فريق كما يستخدم غير الشائع مثل قوله الحنيك وهو يعنى الخبير أو المجرب أو الماهر المحنك. وبالنسبة للمصطلحات وهو بلاشك من أوائل من حاولوا نقل المصطلحات الفلسفية الغربية إلى اللغة العربية وله فى هذا فضل الريادة، نراه يستخدم

المعقولات فى ترجمة الميتافيزيقا فكتاب ديكارت Medition Metophysiques هو "التأملات فى المعقولات"، وهو يترجم الحدس imtuition بالنظر الداخلى. ويترجم Dogmatic بالإثباتية كما فى Dogmatic rationalism العقلية الإثباتية ويمكن ترجمتها بالعقلية الإيقانية أو المتزمتة. ويترجم المذهب الحسى عند هوبز Sensualismus إحساسياً وعنوان كتاب ديكارت الشهير "المقال فى المنهج" يطلق عليه "المقالة فى الأسلوب" (ص38) وغيرها.

طبيعة الفلسفة عند جالارثا

يفهم جالارثا الفلسفة بمعناها النظرى المجرد كما عرفت به عند الفلاسفة اليونانيين بأنها حب الحكمة وهى عنده أعظم الخيرات وهى الغاية التى يهدف إليها الإنسان. "والحكمة عنده هى التدبير الصحيح للغاية الصحيحة المستندة إلى علم المبادئ" أما الفلسفة فهى الاهتمام بالحكمة والبحث عنها، وهى أكبر الخيرات بعد الخير المحض والحكمة عينها فليس فى العالم شئ يستحق بذل قوانا الروحانية أو الجسدية مثل الحكمة، وليس من يثابر على البحث فيها إلا وقد نال الزلفى لديها ولا من يعشقها ويتألم ويتلذذ رغبة فيها إلا ويتصل بها ولها وحدها أن تعين مقام الإنسان الصحيح". (28)

وكما يتابع الفهم التقليدى، الذى ظهر لدى الفلاسفة اليونان لمعنى الفلسفة، فهو أيضاً يتابع الفلاسفة المعاصرين خاصة من أصحاب الاتجاه المثالى الروحانى. فقد عرض لكل من ديكارت وباسكال ومالبرانش فى الفلسفة العامة وبطلر فى الأخلاق وهم من أصحاب الاتجاه العقلى مقابل دراسة هوبز صاحب الاتجاه التجريبى الحسى فقط دون الاهتمام بهذا الاتجاه. ويظهر فى مقدمة محاضرات 1919-1920 متابعته لكانط، فى فهمه لطبيعة الفلسفة والحكمة وهى عنده كما ذكر "التدبير الصحيح للغاية الصحيحة". وهو يوضح ذلك بقوله: "الفلسفة تدبير العالم لغايته والفيلسوف هو طالبها، الذى تؤانسه مؤانسة العاقل للمعقول، وهذا التعريف للحكمة يوافق تعريفات الفلاسفة البحاثين ومنهم كانط، القائل أن الحكمة معرفة الخير الأسمى وموافقة الإرادة له". (29) وهو يميز بين الفلسفة والحكمة، وقد جرت العادة أن تستعمل اللفظين اليونانية فيلسوف والعربية حكيم بمعنى واحد ولكن تمييزهما فيما يرى أولى.

وهو يميز أيضاً بين العلم والحكمة وهو تمييز ضرورى. فقد تساهل بعض الفلاسفة فى التمييز بين العلم والحكمة، لكن الأولى كما يقول أن نميز بين العلم

والحكمة. ومن ثم علينا تحديد أنواع القول الثلاثة، النظريات العلمية المحضة والأقوال والأدبية والمذاهب الفلسفية. ومهمة جالارثا ليست فى أن يقدم معلومات يستظهرها الطالب ويتابع من خلالها أقوال الفلاسفة السابقين. بل هو يريد تنمية التفكير الاستقلالى لدى الطالب ومن هنا أطلق على أعماله فى مدرسة المعلمين العليا عنوان "محاورات فى الحكمة"، لأن الفلسفة عنده تقوم على أعمال العقل، لذلك فالحوار والنقاش هو الأسلوب الأمثل ومن هنا فهو يدرب تلاميذه على ذلك وعلى القيام بأبحاث "رياضيات فلسفية". يقول: "إننا قد راعينا فى نمط تعليم الحكمة قاعدة مبدئية مهمة شاركنا فى أتباعها بعض الفلاسفة المجتهدين الصادقين مثل كانط وهى أن ندعو المتعلم إلى التفكير الاستقلالى حتى يصير فيلسوفاً لا ذاكر كلام الفلاسفة فقط فإن هذا عمل لن يغلب فيه الإنسان المجلدات الضخمة والآلات الحاكيات". ويستشهد بقول "لوك" "أن نصيبنا الحقيقى من المعرفة على قدر نظرنا فى الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما وأن طفو آراء الآخرين فى أدمغتنا لا يزيدنا علماً البتة وإن صادف أن تكون حقيقية، فالذى كان فيهم علماً ليس فينا إلا تمسكاً برأى مع التصلب فيه".

خاتمة فى أثر جالارثا فى الفكر العربى

لقد ظل جالارثا الأستاذ الأسبانى صاحب المنهج النقدى فى الدرس الفلسفى يقوم بتدريس الفلسفة بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا بالقاهرة لمدة طويلة، أشاد به سامى الكيالى فى دراسته "إنتاجنا الفكرى بين الحربين" فى مجلة معهد الدراسات والبحوث العربية. وتناول كامبفماير G. Kampfmeyer تحليل كتابه "محاورات فى الحكمة" عام 1930 فى Orientallische literaturzeitung وأشاد به تلاميذه حيث قال عنه زكى مبارك كما ذكرنا أنه نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله المؤلفات الفلسفية" وهو كما كتب محرر المقتطف فى عدد يناير 1918 "من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشئونها، ومن أمر الأوروبيين فى معرفة اللغة العربية والإنشاء فيها، مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق"[30]. وتخاطبه مى زيادة فى الحفل أقامه طلاب الفلسفة تكريماً له فى فندق شبرد قائلة: "نراك ساعياً إلى إنهاض المدارك منا بحلم العالم الذى قد سبق وطوى طريقنا يقودنا آلان فيها كما استحضرت إشارتك الواسعة نوابع الأجيال بتوقد عطاردى، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذري العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطاً أقوالهم مفنداً

آراءهم، شارحاً مالامس منها الإعجاز آتياً بالنقد عليها ملخصاً نقد الناقدين بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية"[31].

دعونا نجمع ما أشرنا إليه من أثر لجالارثا فى تلاميذه الذاكرين فضله فقد حصل اثنين منهما على الدكتوراه فى الجامعة المصرية زكى مبارك صاحب الغزالي وتوفيق حامد المرعشلي أحد رواد الحركة التعاونية فى مصر، والذى حصلنا بفضله على محاضرات ماسينيون فى الجامعة المصرية بخطه. ومى زيادة الأديبة المعروفة وعبد الوهاب عزام الأستاذ بكلية الآداب فى فترة تالية، هذا غير أثره على الأجيال التالية من أساتذة الفلسفة بجامعة القاهرة خاصة عثمان أمين فى دراسته عن الفلسفة الرواقية وتوفيق الطويل فى كتاباته الأخلاقية وعبد الرحمن بدوى الذى أشار إلى تأثير جالارثا القوى عليه مما وجهه لدراسة الفلسفة وكان لمحاضراته عن كانط أثر كبير فيمن كتب عنه فى هذه الفترة من عشرينيات القرن العشرين وارتباطه بالحياة الثقافية المصرية كما يظهر فى علاقاته بكبار رجالات مصر خاصة سعد زغلول ومراسلاته مع المثقفين المصريين الذين حفلت مذاكرتهم بفصول حول جالارثا ومرسلات معه مثل محمد لطفى جمعه الذى يعد من أوائل من أرخوا للفلسفة فى العقود الأولى من القرن العشرين.

أن ما قدمه جالارثا من دروس بالجامعة المصرية، يتميز عما سبقه من دروس فى نفس الجامعة بحيث يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفى والتى كانت ولاتزال الصورة التى اعتمدها الباحثون وأساتذة الفلسفة التاليين عليه فى كتبهم الجامعية. وهو ما يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة المقارنة بين ما قدمه جالارثا وكتاباتهم التالية عليه. ونستطيع أن نعطى أمثلة ونماذج لذلك تؤكد على القيمة التاريخية لهذا الدرس النقدى كأول مراحل الدرس الفلسفى بالجامعة، كأن نتناول دروسه فى الفلسفة العربية مع ما قدمه الشيخ مصطفى عبد الرازق وعلى سامى النشار وعاطف العراقى، أومحاضراته فى الأخلاق مع دراسات توفيق الطويل أو الفلسفة اليونانية أو الحديثة التى مازالت تتناول تقريباً الفلاسفة الذين عرض لهم. والحقيقة أن أهمية دروس جالارثا تتمثل أساساً فى تقديمه للفلسفة الغربية وترجمته لها وصياغته لأفكارها الجديدة تماماً على القراء العرب، ونحته لمصطلحاتها وهو طريق غير مسبوق فقد مهد الطريق وقدم المصطلحات بلغاتها الأصلية، سواء أكانت اليونانية أو الاتينية، الفرنسية، أو الإنجليزية أو الألمانية مع ترجمة عربية أقرب إلى الدقة. مما يجعلنا نولى درسه هذا الأهمية الكبرى

لما يمتاز به من خصائص نعددها فى العرض التعليمى، التاريخى، التحليلى، النصى، التأصلى، النقدى، وهى مسائل أكاديمية يهمنا التأكيد عليها فى مقدمتها التعامل مع نصوص الفلسفية وضرورة الاهتمام باللغات الأوربية وتربية الروح الاستقلالية والنزعة النقدية لدى الطلاب والاهتمام بالتطوير المستمر كموضوعات الدراسة وهو ما ظهر لنا فى عمله مما يجعله بحق صاحب الرؤية الشاملة والمنهج النقدى فى الدرس الفلسفى بالجامعة المصرية التى نحتفل التى نحتفل هذا العام بمئويتها 1908-2008 تحية لها ورواد الفكر بها.

الهوامش والمراجع

(1) انظر دراساتنا عن تاريخ الفلسفة فى الجامعة المصرية: "ماسينيون رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربى" التى نحلل فيها محاضرات الأستاذ الفرنسى بالجامعة المصرية القديمة مجلة كلية الآداب، القاهرة العدد 48، عام 1987-1988 ص1-53 وأيضاً دراستنا عنه فى ندوة جامعة القاهرة "فى قلب الشرق" الصوفى والسياسى: صورة ماسينيون فى الفكر العربى المعاصر" وقد صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 2003 و"طنطاوى جوهري: بدايات الدرس الفلسفي فى الجامعة" فى كتابنا الخطاب الفلسفي فى مصر، القاهرة، دار قباء 2001 ص83-122.

(2) نشير إلى ملاحظة هامة هى أن تخصص الفلسفة العربية والأخلاق ظل تحت هذا المسمي فى مواد الدراسة بالجامعة بينما اختلفت مسميات التخصص الثانى فكان عنوانه عام 1911-1915 "تاريخ التعاليم الفلسفية" حين تولى تدريسه سانتلانا وعام 1912-1913 تاريخ الاصطلاحات الفلسفية واتخذ فى العام 1916/1915 اسم تاريخ المذاهب الفلسفية وعام 1917 فترة تدريس ماسينيون الفلسفة العامة وتاريخها وظل هذا المسمى كذلك طوال فترة تدريس جالارثا.

(3) وما كتبناه عن منصور فهمى فى: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة 1998 الفصل الثالث ص77-80.

(4) انظر مجلة المتحف المصرى، العدد العاشر 1910 ص115-121.

(5) أنظر محمد لطفى جمعه: شاهد على العصر: مذكرات محمد لطفى جمعه، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، فقرة بعنوان "يسألونك عن الروح: الأشباح

والأحلام والكونت دى جالارثا ص381-389.

(6) هناك بيانات تفصيلية بأسماء طلاب جالارثا الذين حضروا محاضراته، ضمن وثائق نتائج امتحانات الجامعة، أنظر ملاحق نشرتنالكتاب جالارثا:الفلسفة اليونانية،دارالثقافة العربية،القاهرة 2008ص183-189.

(7) مى زيادة: البعث العتيد: المقتطف، المجلد 55 عام 198 ص129 وانظر دراستنا عنها "مى زيادة الجيل الأول من طلاب الجامعة" فى الخطاب الفلسفي فى مصر صفحات 123-158.

(8) عبد الرحمن بدوى: سيرة حياتى، فى جزءين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2001 ، الجزء الأول، ص44-45.

(9) قدمت عديدة من الدراسات عن الرواقية فى العربية يأتى فى مقدمتها ما كتبه عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، الأنجلو المصرية القاهرة ج2 وجلال الدين سعيد: فلسفة الرواق: دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعى، تونس 1999، وتناول محمد سليم سالم: رسائل سنيكا الأخلاقية فى مجلة تراث الإنسانية، القاهرة، وعلى أدهم خواطر مرقص اوريليوس فى تراث الإنسانية القاهرة.

(10) انظر الجهود التى قدمها أساتذة الجامعة المصرية فى درس الفلسفة اليونانية بدئاً بكتاب يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة اليونانية" لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1958، مروراً بعمل أحمد فؤاد الأهوانى "فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط"، دار إحياء الكتب العربية 1954 وكذلك كتابات عبد الرحمن بدوى عن: أفلاطون وأرسطو، ربيع الفكر اليوناني، خريف الفكر اليوناني، حتى كتابات أميرة حلمى مطر، "الفلسفة عند اليونان" دار النهضة العربية القاهرة 1977، و"دراسات فى الفلسفة اليونانية" دار الثقافة للطباعة والنشر 1978 وترجمتها لمحاورات أفلاطون: فايدروس وثيتاتوس، دار المعارف، القاهرة، 1986. حتى كتابات مصطفى النشار المتعددة، نذكر منها: فكرة الألوهية عند أفلاطون، دار التنوير 1984، "نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف 1985.

(11) ديوجين اللائريسى: حياة ومشاهير الفلاسفة د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل اليوناني د. حمدى إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2006.

(12) الكونـت دى جالارثـا: محـاورات فـى الحكمـة 1923-1924 مطبعـة الاعتمـاد بالقـاهرة د.ت وهمـا كتابـان الأول قسم نهـارى، والثـانى قسم ليلـي، وهمـا دروس جالارثا فى المدرسة العليا للأساتذة بالقاهرة التى انتقل للتدريس فيها بعد توقفه عن التدريس بالجامعة المصرية القديمة.

(13) الكونت دى جالارثا: محاضرات فى الفلسفة العربية، نشرة د. أحمد عبد الحليم عطية، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، ص5.

(14) الموضع السابق.

(15) الموضع نفسه.

(16) نجيب العقيقى: المستشرقون، الجزء الثانى، دار المعارف بمصر، ص203.

(17) الكونت دى جالارثا: محاورات فى الحكمة مطبعة الاعتماد بمصر، ص2.

(18) زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، دار الشعب، القاهرة.

(19) يـرد جالارثـا أفكـار الفـارابى إلـى أفلاطـون صـفحات 36، 37، 39 خاصـة فـى محاوراتـه: السياسـة والنواميس وطيمـاوس ويشير إلـى أفلوطين صـفحات 23، 45 وأرسـطو صـفحات 25، 27، 39، 33، 45 والكنـدى صـفحات 27، 29، وانكسمندر، ص26، وكلها بالهوامش.

(20) جالارثا: الفلسفة العربية، ص36.

(21) منذ قدم جالارثا كانط إلى العربية فى دروسه عن الأخلاق فى الجامعة المصرية ازداد الاهتمام بالفيلسوف الألماني فالشيخ الحكيم طنطاوى جوهرى، الذى درس مثل جالارثا بالجامعة المصرية والذى استغرق مثله فى الاهتمام بالروحانيات ترجم عن الإنجليزية كتاب كانط عن التربية وذلك حين طلبت منه "مجلة النهضة النسائية" الكتابة بها. وكتب عباس محمود العقاد مقالتين عن "إيمانويل كانط" فى جريدة البلاغ مايو 1924 تأثر بهما الدكتور عثمان أمين كما يخبرنا فى كتابه الجوانية كما كتب هو نفسه عدة دراسات حوله وترجم كتاب إميل بوترو عنه. وتناوله إبراهيم حداد فى العدد 14 من مجلة العصور عام 1928 بالدراسة باعتباره أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر" مؤكداً على أهمية العقل عنده وتأكيده

على الإيمان الديني كما خصص له حنا خبار أحد فصول كتابه فلاسفة الأدهار كل هذه فى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين راجع دراستنا كانط في الفكر العربي المعاصر في أحمد عبدالحليم عطية(المحرر) دار الفارابي، بيروت 2810 ص9-71.

(22) لاحظ أننا نستخدم المصطلحات الإنجليزية وترجمة جالارثا لها لبيان فهمه للمصطلح أولاً دون تعليق منا من أجل إعطاء صورة عن القلق والحيرة التى تظهر فى بداية نشأة المصطلح الفلسفي بالعربية. وهو ما يظهر لدى القدماء أيضاً الذين ترجموا الوجود والعدم بالايس والليس، والمادة بالهيولى، والطنية كما يظهر فى كتابات الكندى على سبيل المثال انظر نشرتنا لدروس جالارثا فى الأخلاق، دار الثقافة العربية القاهرة ص63 هـ 5.

(23) انظر توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. تناول توفيق الطويل فى الكتاب الأول فلسفة الأخلاق عند القدماء فى ثلاثة أبواب الأول الأخلاق عند سقراط وصغار السقراطيين وأفلاطون وأرسطو والثانى الأخلاق فى مذاهب الرواقية والابيقورية ومذهبالشك ودلالته الخلقية وهى جوانب عرض لها جالارثا فى محاضراته المخطوطة، والباب الثالث فلسفة الأخلاق فى التفكير العربى. ويتناول الكتاب الثانى فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين خاصة الباب السادس حيث يتناول: مذهب الحاسة الخلقية والضمير الأخلاقي عند بطلر ومبدأ الواجب فى فلسفة كانط المثالية الكلاسيكية والمثالية المعتدلة ويختتمه بموقفه عن المثالية المعدلة. وانظر دارستنا "توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية" فى كتابنا الخطاب الفلسفي فى مصر. سبق ذكره .

(24) تبدأ المحاضرات بتعريف معنى الحكمة ثم المصادر أو المراجع التى يطلق عليها الإشارات الكتبية التى يقدم فيها كل ما كتب حول الموضوع أو الفيلسوف الذى يتناوله.

(25) جالارثا : محاضرات فى الفلسفة العامة تاريخها فى الجامعة المصرية نشرة د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة د.ت ص22.

(26) جالارثا: محاورات فى الحكمة، الجزء الأول، ص9.

(27) الكونت دى جالارثا: الفلسفة العامة وتاريخها 1919-1920، ص5.

(28) جالارثا: الفلسفة العامة، ص19.

(29) الموضع نفسه.

(30) المحرر: المقتطف، يناير 1918.

(31) مى زيادة: البعث العتيد، المقتطف المجلد 55، عام 1918، ص129، وما بعدها.

طنطاوي جوهري [*]، الفلسفة العربية والأخلاق

بدايات الدرس الفلسفي في الجامعة[*]:

تحتاج حياة وأفكار الحكيم الإسلامي الشيخ طنطاوي جوهري إلى أكثر من دراسة تستوفي جوانبه المختلفة. فهو ذو اهتمامات متعددة في مجالات: التفسير والدعوة الإسلامية والنهضة الحديثة والإصلاح الاجتماعي، وهو أيضا مفكر ذو اهتمامات فلسفية: قراءة وبحثًا، تأليفًا وترجمة، دراسة وتدريسا. صاحب رؤية يوتوبية في إصلاح العالم والسلام الدولي على طريقة الفيلسوف الألماني كانط الذي تأثر به وترجم له بتصرف كتابه «في التربية»[1].

---

[*] ولد "طنطاوي جوهري" في قرية "كفر عوض الله حجازي" التابعة لمحافظة الشرقية بمصر سنة 1287)هـ1870-م. لما أتم الحفظ ازداد ولعه بالعلم؛ فالتحق بالأزهر، وبعد سنوات قضاها في الأزهر وقعت أحداث الثورة العرابية فاضطر لأن يرجع إلى قريته سنة1882 م. عاد إلى القاهرة بعد أن تم القضاء على العرابين والتحق بمدرسة دار العلوم عام1889 م هزته دراسات العلوم الطبيعية والفلك وغيرها من العلوم التي لم يكن يدرسها في الأزهر، "تخرج من دار العلوم سنة1893 م.

عكف على تعلم اللغة الإنجليزية حيث أتقنها وترجم بعض كتبها ومنها مؤلفات اللورد "افبوري "كما ترجم أعمالا لبعض الشعراء الإنجليز.عين مدرسا بمدرسة دمنهور الابتدائية، وتنقل بين عدد من المدارس منها المدرسة الخديوية حيث بقي فيها عشر سنين (من سنة 1900 إلى سنة 1910م) عين مدرسا للتفسير والحديث سنة1911 م بمدرسة دار العلوم .اختير ضمن هيئة التدريس بالجامعة المصرية الأهلية ليلقي بها محاضرات في الفلسفة الإسلامية وفي ذلك الحين رشح لتولي منصبٍ قضائيٍ لكنه لم يقبل. بعد إعلان الحرب العالمية الأولي سنة1914 م انتقل إلى مدرسة العباسية الثانوية بالإسكندرية، وهناك كون جمعية من الطلاب أسماها "الجمعية الجوهرية" كان لها أثرها في بث الوعي القومي والثقافي بين الشباب السكندري.

[*] نشرت في مجلة «المسلم الصغير» بعنوان «الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري- قراءة في محاضرات الشيخ الفيلسوف في الجامعة الأهلية»، العدد (90)، ص43- 82.

[1] كانط: التربية، نقلته إلى الإنجليزية أنت تشرتون، وإلى العربية طنطاوي جوهري، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1355هـ.

وسوف نتناول في هذه الدراسة الجانب الفلسفي عند طنطاوي جوهري، فنعرض لكتاباته الفلسفية، والأسس النظرية لأفكاره، وأخيرا محاضراته بالجامعة المصرية القديمة، التي كان من ضمن أساتذتها، وألقى بها عدة محاضرات عن «الفلسفة العربية والأخلاق». وتمثل هذه المحاضرات جزءا مهما من بدايات الدرس الفلسفي بالجامعة المصرية، الذي يمثل بدوره أساسا من الأسس التي كونت الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر، والتي تحتاج إلى بحث متعمق لبيان موضع هذا الدرس من تاريخ الأفكار، الذي لا ينفصل عن تاريخنا المعاصر، وبيان ما استحدثته الجامعة من مناهج وطرق في البحث مختلفة تماما عما هو سائد في الحياة العقلية قبلها، سواء في التعليم العام أو التعليم الديني، وسواء ما قدمه الأساتذة العرب أو الأوروبيون؛ حتى نستطيع تحديد مكانة الدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري داخل هذا الإطار.

وينقسم بحثنا الحالي إلى: مقدمة عامة في الاهتمامات الفلسفية لطنطاوي جوهري، ثم دراسة تحليلية تاريخية مقارنة لمحاضرات «الفلسفة العربية والأخلاق» التي ألقاها بالجامعة لوضع هذه المحاضرات في سياقها التاريخي مع أعمال سنتلانا وماسينون[2] والكونت دي جلارزا من جانب، وسلطان بك محمد وعلي العناني ومنصور فهمي من جانب آخر. والقسم الثالث تحليل للمحاضرات ومحتواها باعتبارها من المحاولات المبكرة في قراءة الفلسفة العربية في بداية القرن العشرين. حتى نلقي الضوء على مفكر مغمور ربما يجهله الكثيرون، أسهم في الكتابة والتدريس في بداية نشأة الجامعة المصرية، وكان له دوره الإصلاحي مع زعماء حركة الإصلاح الحديثة.

القراءة الفلسفية لأعمال طنطاوي جوهري:

---

[2] انظر دراستنا عن محاضرات ماسينون بالجامعة المصرية «رؤية مستقبلية للقاموس الفلسفي العربي: تقديم وتطوير محاولة ماسينون»، ص1- 54، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 48، عام 1988م.

هناك بعض المحاولات السابقة التي حاولت تناول أفكار الكاتب والمفكر العربي المسلم، والذي أطلق عليه «الفيلسوف الشيخ» و«الأستاذ الحكيم»، إلا أن هذه "القراءات" تناولته من نواح جزئية مختلفة وقدمته في صور كثيرة كادت تتناقض، أو على أقل تقدير كانت تضع أفكار الرجل في مواضع متباينة، ولا تلتقي عند ملامح معينة يتسم بها تفكير وكتابات هذا المفكر الجاد الطموح غزير الإنتاج، الذي نتوقف الآن أمام نتاجه الفكري وخطابه الإصلاحي ويوتبياه العالمية ودرسه الفلسفي بالجامعة الأهلية، محاولين تقديم قراءة جديدة له. ورغم تعدد القراءات السابقة التي تدل على أهمية الكاتب المفكر، إلا أن أيا منها لم تقدم صورة متكاملة أو رؤية شاملة لأفكار المفكر الإصلاحي الذي قورن دوما بالشيخ محمد عبده، بل عده البعض أكثر جذرية منه. ومن هنا علينا إعادة النظر في نتاجه الفلسفي من أجل تقديم قراءة جديدة له.

1- لقد عرف الشيخ في هذه القراءات بـ «المفسر»، حيث أبرز كل من: محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسرون»[3] ومصطفى الحديدي في «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»[4] وبنت الشاطئ في «القرآن والتفسير العصري»[5] الناحية الدينية في خطابه اعتمادا على أهم وأضخم كتاباته «الجواهر في تفسير القرآن» وما يرتبط به من كتابات مثل: «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»، و«القرآن والعلوم العصرية»، حيث يعد تفسير موسوعة علمية ضربت في كل فن من فنون العلم مما جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الرازي. فالشيخ كما يرى الذهبي معروف بتفسيره للقرآن على نمط علمي اختصه لنفسه لم يسبقه إلى مثله ولم يقلده فيه أحد[6]،

---

[3] د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، الجزء الثاني، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط 1976م، ص505 وما بعدها.

[4] مصطفى الحديدي: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

[5] بنت الشاطئ: القرآن والتفسير العصري، القاهرة، 1970م.

[6] محمد حسين الذهبي: المرجع السابق، ص505.

فهو يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات، ثم يتلوه بالشروح والإيضاحات والكشف كما يقول عبد المجيد عبد السلام «أي أنه يشرح متوسعا في الفنون العصرية المتنوعة»[7].

وكانت صورة المفسر تلك في هذه القراءة من أهم الجوانب في كتابات الشيخ التي أشار إليها وأشاد بها معظم من كتب عنه فهي غير تقليدية وغير مسبوقة نجد ذلك لدى علي الجمبلاطي الذي رأى فيه عالما في طليعة أولئك الناظرين البصراء إلى حقائق زمنهم، آمن إيمان الدين المتين أن التقدم العصري رهين العلم[8] وكتب رجاء النقاش مقالين: عن «القرآن والفكر الجديد تفسير للقرآن بالخرائط والصور»[9]، و«حول تفسير القرآن: أضواء جديدة على عالم كبير مجهول»[10] يتحدث فيهما عن تفسير الجوهري الذي يقف متميزًا بمنهجه الخاص اللامع بين جميع تفاسير القرآن، «فالشيخ هو أحد علماء الدين البارزين، وواحد من المفكرين النابهين في هذا العصر، برغم أنه لم يحظ بما يستحق من الدراسة والاهتمام»[11]، ويرى محمد عبد الجواد أن علم الرجل لا ينحصر في دائرة محدودة وكتابه الموسوم بـ«الجواهر» موسوعة علمية إسلامية حديثة أكثر فيها من الكلام عن العلوم الحديثة: كالفلك والنبات والحيوان[12]، وأشار عبد العزيز عطية في نفس تقويم دار العلوم إلى أن أكثر ميل الشيخ كان متجها إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان أكبر همه أن يذيع في العالم رسالة السلام عن طريق تعاليم الإسلام[13] وكتب في نفس المعنى عبد المنعم

---

(7) عبد المجيد عبد السلام المحتسب: اتجاهات التفسير في العصر الحديث، وأفرد الفصل الثالث (التفسير العلمي) للشيخ طنطاوي جوهري، ص273 وما بعدها.

(8) علي الجمبلاطي: ذكرى طنطاوي جوهري، القاهرة، 1962م، ص6، 7.

(9) رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2508، 3 نوفمبر 1972م.

(10) رجاء النقاش: مجلة المصور، العدد 2511، 24 نوفمبر 1972م.

(11) المرجع السابق.

(12) محمد عبد الجواد: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص191.

(13) عبد العزيز عطية: تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947م، ص196.

البحقيري في مجلة «الوعي الإسلامي» مبينا كيف استطاع أن يقدم صورة لتعاليم الإسلام السمحة في دعوته إلى المحبة والسلام[14].

2- ومقابل تلك الصورة الدينية التي عرضت للشيخ ضمن «اتجاهات التفسير في العصر الحديث» سواء في شكلها التقليدي لدى من تناوله في إطار «التفسير والمفسرون» أو في الدراسات العصرية التي ربطت لديه بين الدين والعلم الحديث، فإن هناك صورة أخرى وقراءة ثانية – ربما تكون ضد القراءة الأولى وهي تناول الشيخ كرائد من رواد البحث الروحاني اعتمادا على كتابه «الأرواح»، الذي يدافع فيه عن علم الروح محاولا التوفيق بين الآراء الدينية أو الصوفية وشبيهاتها في العلوم الروحية الحديثة ويقدم لنا هذه الصورة كل من: عبد الجليل راضي في «مجلة الروح» ورءوف عبيد في «مفصل الإنسان روح لا جسد» فهو عنده رائد من رواد الروحية، وأبرز علماء العرب المحدثين. وكذلك يكتب عنه أيضا كل من عبد اللطيف الدمياطي في «الواسطة الروحية» وعبد العزيز جادو، الذي كتب عنه أكثر من دراسة، فقد تناوله في البداية بالتعريف والتأريخ له ولحياته وريادته الروحية في كتابه «الروح والخلود بين العلم والفلسفة»، ثم خصص فصلا مهما عن الشيخ طنطاوي الرائد الروحي في كتابه عنه[15]. ونشرت جريدة الجمهورية مقالا بتوقيع مستعار عن «طنطاوي جوهري الرائد الروحي». وتمثل هذه الكتابات السابقة جوانب متعددة من اهتمام المفكر الديني، وتظهره عالما مفتونا بدراسات الباراسيكولوجي متعلقا بأهداب الغيبيات مؤمنا بعالم الأرواح والاتصال بها والانقياد لأوامرها يكتب ما تمليه عليه وما تشير له به يخوض المعارك الفكرية والتاريخية انطلاقا من إيمانه بها فيكتب عن براءة العباسة أخت هارون الرشيد

---

[14] عبد المنعم البحقيري: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 52، السنة الخامسة، يونيو 1969م.

[15] د. عبد العزيز جادو: الشيخ طنطاوي جوهري، دار المعارف، القاهرة، 1980م، الفصل السادس.

ردا على ما كتبه جرجي زيدان عنها. وربما لا يكتفي بالتأليف والكتابة بل يصبح أحد أعضاء جمعية الأرواح بل رائدا من روادها[16].

3- وهناك قراءة أخرى توقف أصحابها أمام الجانب الأدبي عند الكاتب الأديب طنطاوي جوهري. وهذه القراءة نجدها لدى محمد محمد حسين الذي يضع الشيخ داخل الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، فقد كانت لديه ثقة كبيرة في نهضة المسلمين واستعادتهم مجدهم وعمارتهم الأرض وإصلاحهم ما آل إليه أمرها من فساد واضطراب، وكانت هذه الفكرة تنزل من نفسه منزلة اليقين الذي لا يخامره فيه شك[17]. وربما تجد هذه القراءة ما يؤكدها ليس فقط في كتب الشيخ الأدبية مثل: «مذكرات أدبيات اللغة العربية»، «سوانح الجوهري»، «جوهرة الشعر والتعريب» بل أيضا في كتاباته الأخرى التي يتحدث فيها عن الطبيعة الإنسانية مثل كتبه عن" «الزهرة في نظام العالم والأمم»، و«نظام العالم والأمم»، و«جمال العالم»، و«جواهر العلوم» الذي وضعه على هيئة رواية مثل كتاب «أين الإنسان؟»؛ لذا فإننا نجد قارئه كما يؤكد علي الجمبلاطي لا يتعثر في لفظه ولا يستصعب فكرة، كأنه قاص يقص عليك أمتع القصص وأغرب الوقائع[18]. ونفس القراءة يقدمها محمد عبد الجواد في «تقويم دار العلوم» حيث يراه «حاضر الذهن، واضح الحجة كثير الاستشهاد بالنصوص، كثير الاطلاع، أوتي من فصل المقال ما يعز على أهل اللسان والفلسفة»[19]، وقد بين عبد العزيز عطية «أن الشيخ بعد أن روي من معين العربية وكوثر العلوم الشرعية والفقه الأكبر وكثير من العلوم طار صيته في

---

(16) المصدر السابق، ص73.

(17) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، القاهرة، 1959م، ص310- 311.

(18) علي الجمبلاطي: المصدر السابق.

(19) محمد عبد الجوار: تقويم دار العلوم، ص191- 192.

معمور الأرض»[20]. ويجعله عبد العليم القباني من رواد الشعر السكندري فقد كان الشيخ يعمل مدرسا بمدرسة رأس التين الثانوية، وكان يلقن تلاميذه بعض الأفكار الثورية في قصائد من نظمه.

ولا تعطي تلك القراءات – رغم أهميتها - الصورة المكتملة لجهود المفكر الكبير التي اتسعت لاستيعاب الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية المختلفة والثقافة العصرية من: فلسفة وعلوم رياضية وطبيعية متعددة، والتي تظهر لنا من خلال كتاباته، التي نجد فيها أسماء لابلاس وداروين وايفبري[21] مع كانط وأرفلد كوليه مع أسماء الغزالي وإخوان الصفا وابن خلدون. وتوضح لنا كتابات طنطاوي جوهري مدى اتساع ثقافته وتنوع مصادره الفكرية كما ظهرت في مؤلفاته الكثيرة التي نستطيع عند تحليلها جميعا قراءة الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر في بواكيره الأولى.

ويمكن القول إن مجمل كتابات المفكر المصري ذات أساس فلسفي عقلاني يبني عليه ويتفرع منه الخطاب النهضوي الذي يوضح جوانب تفكيره المختلفة الدينية الإصلاحية، التي تنطلق أساسا من موقف السياسي والاجتماعي كأحد دعاة الحزب الوطني (القديم) وكأحد كتاب جريدة اللواء المعبر عنه اتجاههما الوطني الإسلامي، كما تمثل في كتابيه «نهضة الأمة وحياتها»[22] و«نظام العالم والأمم» وغيرهما مما ميز ما قدمه طنطاوي جوهري عن غيره من مفكري هذه الفترة بسمة فلسفية واضحة.

والصورة التي نقدمها هنا في قراءتنا الحالية – هي صورة الفيلسوف، فقد عرف جوهري بألقاب متعددة، وكان الغالب عليه لقب بن الفيلسوف الحكيم وهو الاسم الذي كان

---

[20] عبد العزيز عطية: المصدر السابق، ص196.

[21] راجع كتابات طنطاوي جوهري: «رسالة أصل العالم»، و«رسالة الحكمة والحكماء» التي تظهر مدى تعمقه في تاريخ الفلسفة.

[22] طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، وقد سبق أن نشر هذا الكتاب على شكل مقالات في جريدة اللواء التي يصدرها الحزب الوطني القديم، انظر جادو ص25.

يميل إليه ويسبق اسمه دائما على أغلفة كتبه[23]، وقد حدد علي الجمبلاطي هدفه من الكتابة عن «ذكرى طنطاوي جوهري» بأنه يريد تقديم سيرة فيلسوف الإسلام في العصر الحديث[24]، ويرى عبد العزيز جادو «أن الفيلسوف والحكيم (ويقصد جوهري) في مقدمة هؤلاء الأعلام من رجال الفكر العصريين الذين لا نزال إلى اليوم نذكرهم»[25]، وهو عنده من فلاسفة القرن العشرين ومصلح ديني مجدد تقدمي[26]، وقد جاء فيما نشرته عنه الجمعية الأسيوية الفرنسية «أنه فيلسوف حكيم بقدر ما هو عالم دين»[27]، ولقبته جريدة «مصر الفتاة» في عددها 343 الصادر في نوفمبر 1959م بأنه «فيلسوف مصر»، وهو عند محمد عبد الجواد «عالم أديب فيلسوف»[28]، وعند سنتلانا المستشرق الإيطالي «أحد رؤساء الحركة السياسية والاجتماعية التي انتشرت في طبقات الشعب الإسلامي كافة تحت اسم «الجامعة الوطنية»[29]، وكذلك أشاد به مرجليوث في مجلة الجامعة الأسيوية الملكية مقارنا بينه وبين كانط[30]، وهو نفس ما فعله جب في جريدة المقطم 8 يناير 1938م، وريتشارد هارتمان الذي ربط بينه وبين محمد عبده والغزالي، وكذلك كارادي فو في «مفكري

---

[23] فقد طبعت مطبعة الرشديات بالإسكندرية «محاضرات بين العلم والسياسة» أولها محاضرة «الفلسفة عند العرب» التي ألقاها الأستاذ الحكيم الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري بدار نقابة المعلمين ومثل هذا التقديم جاء على غلاف كتابه «السر العجيب» تأليف الأستاذ الفيلسوف الشيخ طنطاوي جوهري المدرس بمدرسة المعلمين، وكتب على «جوهرة الشعر والتعريب» جملة قطع من النظم لمشهوري شعراء الإنجليز كساها حلة الشعر العربي حضرة الحكيم العالم الأستاذ الشيخ طنطاوي جوهري.

[24] علي الجمبلاطي، ص7.

[25] د. عبد العزيز جادو، ص5.

[26] المصدر السابق، ص6.

[27] انظر مقال الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتاب طنطاوي جوهري «الحكمة والحكماء»، ص71.

[28] محمد عبد الجواد، ص192.

[29] سنتلانا: ملخص كتاب «أين الإنسان؟»، مجلة العلوم الشرقية، ترجمة مصطفى بك رياض، بعنوان «صدى صوت المصريين في أوروبا»، مطبعة دار المعارف بمصر، ص10.

[30] انظر جادو: ص108.

الإسلام»[31]، ويرى الدكتور محمد يوسف موسى أنه يستحق من المجد أكثر مما يستحق الإمام محمد عبده لولا أن زملاءه وإخوانه جهلوه وعجزوا عن نصرته عندما تقدمت الدوائر العلمية لترشيحه لنيل جائزة نوبل كأول مصري يرشح لهذه الجائزة[32].

وقبل قراءة مشروع المفكر الإصلاحي وبيان أسس تفكيره فإن إشارة موجزة إلى كتاباته تلقي الضوء على خطابه الفلسفي وتحدد محاوره النظرية.

وإذا ما استبعدنا بعض كتابات طنطاوي جوهري مثل «الفرائد الجوهرية في الطرق النحوية» و«مذكرات في أدبيات اللغة العربية» و«جوهر التقوى في الأخلاق» أو حتى نحيناها جانبا مؤقتا باعتبارها ذات منحى تعليمي كتبت للطلاب. وكذلك إذا أبعدنا كتابيه «الأرواح» و«براءة العباسة أخت هارون الرشيد» التي قيل: إن روحها اتصلت به ليصحح أخطاء جرجي زيدان في بيان قصتها التاريخية: وذلك لاتجاهاتهما المغالية في الغيبيات. فإننا نجد أن تآليفه كلها رغم تعدد موضوعاتها يجمعها اهتمام واحد يسري في كل أجزائها وكأنها مجلد واحد أو سفر ضخم صدر في أجزاء متعددة، ويؤكد ذلك رأي الجمعية الأسيوية الفرنسية في كتابه «نظام العالم والأمم والحكمة الإسلامية العليا» ويرتبط بهذا رسالة «الزهراء في نظام العالم والأمم» وهي دراسة مترجمة عن الإنجليزية نقلها عن اللورد إيفبري (السير جون لويك) الذي تأثر به كثيرا في كتاباته. ويتناول في هذه الدراسة عالم النبات والزهور وكل ما يتعلق به، وهي توضح اهتمامه بالطبيعة وتأملها، ذلك الاهتمام الشاعري الرومانسي الذي سيطر على أجزاء متعددة من كتاباته التي يغلب عليها التأمل، ويعد تأمل الطبيعة سمة أساسية في تفكير طنطاوي جوهري، بل إن كتبه في التفسير تهتم في الأساس، كما يبدو من تحليلها ببيان مقاصد الإسلام ونظام العالم، كما يظهر في كتابه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم» الذي يقسمه إلى اثنين وخمسين بابا أو جوهرة كل منها تفسير آية من آيات القرآن الكريم على ضوء ما كشف عنه العلم الحديث، ويلاحظ في هذا

---

[31] المصدر السابق، ص111 وما بعدها.

[32] المرجع السابق، ص102.

الكتاب أنه استخدم العرض الموضوعي لآيات القرآن الكريم وشرحها حسب موضوعاتها، ويظهر في هذا الكتاب المنحى التوفيقي الذي اتخذه المؤلف بين القرآن من ناحية والفلسفة اليونانية من ناحية ثانية، والكتاب دعوة صريحة للإسلام موجهة إلى مؤتمر الأديان باليابان 1906م، وقد ترجم إلى لغات عديدة، منها: اليابانية والفارسية والهندية والروسية.

وقد كان للمفكر الوطني مواقف ضد الاحتلال الإنجليزي للبلاد، وكانت كتاباته تهدف إلى تجميع القوى الإسلامية المختلفة في إطار وحدة جامعة على أسس إسلامية عقلانية مصحوبة بفهم معاصر لنظم الحياة المختلفة ذي منهج إصلاحي. وقد طمأن هذا النهج الدوائر الغربية. كما يتضح مما كتبته الجمعية الملكية الإنجليزية، التي تناولت الخطاب الطنطاوي في الإطار الأبستمولوجي المعرفي لا السياسي الثوري – تعليقا على كتاب «نهضة الأمة وحياتها» - بقولها: «إن الإنجليز مطمئنون إلى أن الشيخ لم يرد بلفظ النهضة ثورة يثيرها وإنما أراد الإصلاح ورقي الأمة، فهو أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغاني، وليس في ثنايا كتبه ما يحض على الثورة أو يشير إلى عصيان»[33]. وفي ختام المقال نذكر رأيه في سياسة الأمم، وهو في الحقيقة مقصود الكتاب الذي وضع للحكومات نظاما جميلا؛ إذ أبان كيف يكون التشابه بين جسم الإنسان ووظائف أعضائه؟ وما الحكومات العادلة؟ وكيف ينوب فريق من الأمة عنها؟ وما طريق الانتخاب؟ [**هل يمكن الربط هنا بين كون هذه أفكاره أم أنه تأثر بأفكار جون لوك ومونتسكيو الخاصة بنظام النيابة عن الشعب وغيره؟؟؟**]

وينطبق نفس الرأي على كتابه «النظام والإسلام» الذي كان أيضا مجموعة مقالات نشرت بـ«المؤيد»، وقد ترجم أيضا إلى التركية والهندية. وفي نفس الإطار نجد كتابه «جمال العالم» الذي يتفق من حيث الاسم مع «نظام العالم والأمم» و«الزهرة في نظام العالم والأمم»، ويتفق من حيث المحتوى أيضا مع هذه الكتب ومعه «التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم»؛ حيث ينتقل المؤلف من ذلك النظام والإبداع والجمال الموجود في العالم، ليعبر

---

(33) المرجع السابق، ص25.

عن قدرة الخالق الذي أوجد هذا العالم، وهو وإن كان يستخدم نفس الأدلة التقليدية التي يستخدمها الفلاسفة، إلا أنه يستعين في ذلك بالدراسات العلمية في مجال الطبيعة والحيوان، وهي سمة تظهر في كل كتاباته؛ مما جعل كثيرا من الباحثين يؤكدون تميز الكتاب وصاحبه بحب الطبيعة حبا غير خفي. وما يستوقفنا هنا هو مناسبة تأليف الكتاب التي توضح الاتصال وعدم الانفصال نتيجة نقاش طويل بين الشيخ وشاعر النيل حافظ إبراهيم الذي استمع طويلا إلى أفكار الكتاب ونصحه بقوله: «لو دون هذا الكلام في كتاب لترقت الأمة المصرية»[34].

ويهدف بكتابيه: «جواهر العلوم» و«ميزان الجواهر في عجائب هذا الكون الباهر» إلى نفس الغاية. الكتاب الأول وضعه على هيئة رواية وهو نفس ما فعله في «أين الإنسان؟» وقد قررت وزارة المعارف على طلابها هذا الكتاب الذي جعله الشيخ كما يذكر لنا سلما إلى فهم ما هو أدق وأرقى في الفكر وهو و«ميزان الجواهر»، وذكر فيه بواطن العالم وقواه وعجائبه الباطنة رابطا بين آرائه الكونية وأسسها الفلسفية مع المقارنة بين آراء الفلاسفة الأقدمين ومقابلته بكلام الفلاسفة الأوروبيين، ووزن الأقوال بالحجج العقلية. والكتاب الثاني «ميزان الجواهر» يدور أيضا حول التفسير العلمي لحقائق الكون، وفيه تظهر آراء المفسر مع آراء السابقين من علماء المسلمين مثل الغزالي والرازي، يقول الشيخ حمزة فتح الباب في تقديمه للكتاب مخاطبا مؤلفه: «ولقد ذكرني ميزانك ما قاله السعد في شرح المقاصد نقلا عن الإمام حجة الإسلام في أثناء تعريف علم الكلام... وما قاله القطب الرازي في "شرح مطالع الأنوار" والشيخ الأكبر (ابن عربي) في فتوحاته».

وفي كثير من أعمال الشيخ ما يؤكد أن كتابته كانت استجابة من المفكر لحاجات الواقع، فقد جاءت رسالته في «أصل العالم» ردا على تساؤل من الشيخ عبد العظيم فهمي يسأل فيه عن أصل الكون ومادته الأولى والنظرية العلمية التي تفسر طبيعته، وهي من الرسائل الفلسفية المهمة التي توضح رأيه في المسائل الأنطولوجية والكونية الكبرى معتمدا

---

[34] المرجع السابق، ص26.

على النظريات العلمية الحديثة التي قال بها لابلاس وغيره من العلماء. وجاءت ترجمته لكتاب كانط «في التربية»، وأعتقد أنه أول من نقل كانط إلى العربية استجابة لطلب من مجلة النهضة النسائية ليكتب شيئا يتعلق بتربية النشء وطرق معاملة الأطفال والمبادئ التي على الأمم الإلمام بها لإعداد جيل صالح[35].

وفي نفس الاتجاه الأساسي لأعمال الأستاذ الفيلسوف يأتي أهم أعماله: «الجواهر في تفسير القرآن» و«بهجة العلوم في الفلسفة العربية وموازنتها بالعلوم العصرية» ويبدؤه الشيخ كعادته بقوله: إن الإنسان مهيئ بفطرته لقبول الفلسفة ويتحدث في تاريخ علومها ويتوقف أمام عناية الدولة الإسلامية بالفلسفة والترجمة ويبين جهود الفارابي، ثم العلاقة بين الدين والفلسفة... ويتحدث عن تاريخ الأمة اليونانية في الفلسفة منذ القدم، وسقراط وأفلاطون، وكتابه «القرآن والعلوم العصرية» كما جاء على غلافه: «خطاب إلى جميع المسلمين وإن الصناعات والعلوم يأمر بها القرآن، وإن الأمراء والعلماء وأغنياء المسلمين هم المكلفون بذلك وبإحكام الرابطة بين الأمم الإسلامية عموما. ويقوم هذا الخطاب على إعمال العقل. فالعقل الصحيح والرأي الرجيح والعمل بهما المنجي في الدنيا والآخرة»[36]. وفي «سوانح الجوهري» يبين لنا كيفية ترقية الأمة عن طريق الاقتصاد وترقية الصناعة والزراعة وحركة التعليم من أجل نهضة إسلامية شاملة. وبالإضافة إلى تلك الكتابات الدينية التي تحاول تفسير آيات القرآن بما اكتشفه العلم الحديث وذلك بإعمال العقل الإنساني في الكون والطبيعة من أجل دعوة المسلمين إلى النهضة وكيف تعامل العرب مع هذه الفلسفات بحثا ودراسة.

وتشمل الكتابات والأوراق الفلسفية التي تركها لنا الشيخ بالإضافة إلى محاضراته بالجامعة المصرية التي ألقاها في العام الدراسة 1912/ 1913م على عدة كتب ورسائل

---

[35] انظر الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة تحليلنا لترجمة جوهري لكتاب كانط «في التربية».

[36] جوهري: القرآن والعلوم العصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1923م، ص3.

أخرى منها: «رسالة الحكمة والحكماء»[37] التي تحتوي على مجموعة من الدراسات التي تحمل نفس خصائص أسلوب الشيخ وتعبر عن نفس الاهتمامات مثل: المقصود من هذا العالم؟ ووجهة العالم واحدة هي النظام العام، والمقارنة بين فلسفة وفلاسفة الشرق والغرب. وكتابه «المدخل إلى الفلسفة»، الذي يتناول فيه علوم العرب المختلفة وعلوم اليونان، والحديث عن هذه العلوم نجده من أهم محاور محاضراته بالجامعة الأهلية، ويبدو أنه أصدره في دراسة مستقلة (المدخل إلى الفلسفة) مثلما فعل في محاضراته عن «الموسيقى العربية» التي تناولها أيضا في نفس المحاضرات[38].

وتأتي محاولته الجادة التي يبدو فيها متأثرا بكانط من جهة والعلوم الرياضية من جهة أخرى من أجل صياغة نوع من السلام العالمي واليوتوبيا الشاملة التي تجمع الشعوب كلها في إطار وحدة إنسانية، كما يظهر في كتابيه: «أحلام في السياسة والسلام العالمي»[39] و«أين الإنسان؟» اللذين اعتز بهما كثيرًا وأرسلهما إلى معظم مفكري العالم المحدثين لدعوتهم إلى نفس رؤيته، واستجاب له كثير منهم وفي مقدمتهم سنتلانا المستشرق الإيطالي الذي سبقه في التدريس بالجامعة الأهلية حيث لخص الكتاب «أين الإنسان؟» في مجلة العلوم الشرقية التي يشرف عليها وأشاد بالشيخ وأفكاره، فالكتاب من الصحف العظيمة الدالة في الوقت الحاضر على مبلغ أفكار وشعور الطبقة الراقية الإسلامية، والحق يقال إنه لعمل إنساني عظيم في قالب احتجاج سياسي ولم يك كتابا موجها إلى المصريين فقط بل للعالم أجمع، فالمسألة التي يريد حلها هي مسألة العالم كله بالإجماع. ويمثل كل من «أحلام

---

[37] طنطاوي جوهري: رسالة الحكمة والحكماء، مطبعة جرجي عرزوزي، الإسكندرية، 1915م.

[38] أصدر جوهري عدة أعمال قبل وبعد محاضراته تدور حول نفس الموضوع مثل: «أصل العالم»، «رسالة الحكمة والحكماء»، «الفلسفة عند العرب»، «المدخل إلى الفلسفة».

[39] تأثير كانط في طنطاوي جوهري كبير يتجاوز ترجمته لكتاب «في التربية» والإشارات العديدة له في «أين الإنسان؟» إلى استلهام محاولة كانط «مشروع للسلام الدائم» في عمله «أحلام في السياسة والسلام العالمي» وقد أكد التشابه بين العملين مرجليوث في مقالته عن طريق جوهري بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية 1937م.

في السياسة والسلام العالمي» وكذلك «أين الإنسان؟» محاولة أولى مبكرة في التفكير اليوتوبي العربي المعاصر؛ حيث[40] نجد فيهما صدى لما قدمه كانط، ويمثلان معا نظرية المفكر المصري في السلام العالمي، فهو يسعى إلى مماثلة نظام المجتمع البشري بما عليه الكون والطبيعة من اتفاق وائتلاف. يريد تحويل النفوس في المجتمع من الطبيعة السبعية (من سبع) أو البهيمية إلى إنسانية بشرية يحل بينها التعاون والتوافق بدلا من النزاع والصراع. وهذا ما أشاد به المستشرقون الذين اطلعوا على أبحاثه وكذلك بعض الباحثين والكتاب العرب المعاصرين.

ولأهمية هذين الكتابين نعرض بإيجاز أهم أفكارهما لبيان جهود الشيخ في الدعوة إلى السلام العالمي والأسس التي تقوم عليها هذه الدعوة. فالحكيم الفيلسوف يحاول في كتابه «أين الإنسان؟» بيان استخراج السلام العالمي في الأمم من "نواميس الطبيعة" والنظامات الفلكية والفطرة الإنسانية، وبنيان السياسة على أساس الطبيعة، وأن مدنية اليوم حيوانية، ودعوة الناس للإنسانية الحقيقية، وبيان أن الإنسان لم يفهم إنسانيته ولم يستخرج قوته بعد. وخطاب موجه لفلاسفة الأمم ونوابها وملوكها ودعوة الأولين لبحث هذا الموضوع والآخرين للتعاون على العمل. وهذا (الكتاب) عبارة عن رواية بين طنطاوي جوهري وروح من الأرواح القاطنة بمذنب هالي لما اقترب من الأرض وسأل عن السلام في العالم وعن أخلاق نوع الإنسان وهو عشرون فصلا[41].

في الفصل الأول مقدمة الكتاب في أحوال مذنب هالي، والثاني سؤال عن حال الإنسان، وقول كانط الإنسان لم يتعلم العلم من أعلى منه ولو تعلم لكان أرقى، ويدور الفصل الثالث في أخلاق الإنسان، والرابع في علومه ومعارفه، والخامس في استعداد الإنسان للعلوم والأخلاق، والسادس في أنواع الحكومات والفلاسفة، والسابع عن المادة والعقل، والثامن يدور حول الحكمة في المادة والعقل، والتاسع يتناول الفلسفة القديمة

---

[40] سنتلانا: ملخص «أين الإنسان؟»، ص11.

[41] طنطاوي جوهري: أين الإنسان؟، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978م.

والجديدة، والعاشر في المنطق والأخلاق والسياسة، وفيه كما يقول المؤلف الحقيقة المرة في مقارنة السياسة بالقضاء والتعليم، وتتناول الفصول بعد ذلك الصعود إلى كوكب جديد ومقارنة ظلم الإنسان بالعدل في عالم السماوات، وفي الفصل الرابع عشر يقدم تحليلا للمدنية العصرية، وفي الفصل السادس عشر مسألة الأقوى والأضعف، ويتساءل في الفصل التالي على أية قاعدة تبنى سياسة الأمم، ويتبعه في الفصل الثامن عشر في درس تعليم الأطفال الحب العام، والفصل التاسع عشر مجلس الحكماء وبيان ما وصلت إليه الأمم وشرح معاني الحكمة، والفصل الأخير بيان السبيل للوحدة العامة في سائر الأمم والممالك والدول، وفيه مجمل الكتاب.

ويحاول في «أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام»[42]. بيان الصورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه نظام العالم والسبل التي توصل إلى تحقيق السلام العام بين الأمم جميعا، وقد ذكر المؤلف أنه عرج على السماء وطاف بها حتى وصل إلى أحد كواكب الجوزاء ووصف ما فيه ولقاءه بالفلاسفة الذين امتحنوه في الحساب والسياسة معا. وقد برهن على أن سياسة الأمم إذا لم يكن بناؤها لحساب العلوم المختلفة فإن الدمار سيحل بالنوع الإنساني. ولم يكتف بدور المفكر المتأمل الذي يبحث في ائتلاف الكون وإيجاد نظام عام لسياسة الأمم، بل سعى للدعوة إلى هذا النظام بإرسال دعوته إلى كثير من المفكرين ذوي الرأي، فهو لا يكتفي بأن يفكر في السلام العام بل يعمل من أجله، يقول: إنني أعلم الأمم جمعاء بهذا النظام السياسي الموافق لنظام هذه العوالم التي نعيش فيها أن هذه الطريقة المثلى الطبيعية لسياسة الإنسان في هذه الحياة.

وقد رأى البارون كاردي فو – الجزء الخامس من كتابه «مفكرو الإسلام» - في عمل الحكيم الفيلسوف مدينة فاضلة حديثة ويوتوبيا معاصرة يقول: «وكتاب "أين الإنسان؟" هذا وضعه المؤلف بهيئة رواية فلسفية سياسية، فهو في هذا يشبه الفارابي من حيث أصل

---

[42] طنطاوي جوهري: أحلام في السياسة والسلام العام، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1935م، ص3.

الفكرة وابن طفيل من حيث الأسلوب والمنهج، وهو في الأسلوب يذكرنا بأساليب علمائنا وأدبائنا في أوروبا مثل: توماس مور، وكامبانيلا وألدوس هكسلي».

إن جهود الشيخ الحكيم أهلته للدعوة للسلام العالمي من منطلق إسلامي مبني على تفهم واعٍ للعلوم العصرية، وقد أراد مشاركة مفكري العالم له في دعوته، فأرسل لهم كتاباته ليعلمهم بموقفه من مشكلات السلام العالمي. وقد رشح لجائزة نوبل للسلام وكان بذلك أول مصري يرشح لهذه الجائزة، وقد اهتمت الخارجية المصرية بهذا الترشيح، وقام الدكتور مصطفى مشرفة بفحص إنتاج الشيخ، لأنه من شروط التقدم لهذه الجائزة أن يكون المرشح من أساتذة الجامعة، وأن يرشحه أحد الوزراء أو أحد أعضاء البرلمان أو أستاذ جامعي، فتطوع الدكتور مشرفة عميد كلية العلوم والدكتور عبد الحميد سعيد عضو البرلمان والرئيس العام لجمعية الشبان المسلمين، وقد قامت الخارجية بإرسال مؤلفات الأستاذ إلى البرلمان النرويجي مع تقرير عن جهوده في سبيل العلم والسلام، وفي أثناء ذلك عاجل القدر الرجل في 12 يناير 1940م ليتوقف كل شيء، فالجائزة لا تعطى إلا لعبقري أدى خدمات للإنسانية وما زال على قيد الحياة.

وإذا كان الشيخ انتقل إلى مجال التاريخ الرحب فإن السؤال ما هو موضع عمله وبالتحديد درسه الفلسفي في إطار التاريخ؟ وما هو موقع محاضراته بين محاضرات الجامعة الأهلية؟ أو بمعنى أدق بين دروس الفلسفة التي ألقاها سنتلانا، ولويس ماسينون، والكونت دي جلارزا، وسلطان محمد، وعلي العناني، ومنصور فهمي؟ وهذا هو محور القسم التالي:

محاضرات طنطاوي جوهري الفلسفية:

قامت الجامعة المصرية على جهود المصريين وارتبطت منذ البداية برجال الحركة الوطنية المصرية واقترنت بأسماء زعمائها وابتعدت عن كل سلطة إلا سلطة العلم والبحث الحر، فهي «لا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع الشباب على اختلاف جنسياتهم وأديانهم فتكون واسطة للألفة بينهم. فهي مدرسة علوم وآداب تفتح أبوابها لكل طالب علم

مهما كان جنسه ودينه، وليس لها صبغة سياسية ولا علاقة لها برجال السياسة ولا المشتغلين بها، فلا يدخل في إدارتها ولا في دروسها ما يمس بها على أي وجه كان.

لقد ازدهرت الحركة العلمية بانتعاش الروح الوطنية وسارا جنبا إلى جنب يحدوهما الأمل في رقي الأمة واستقلالها، وكان إنشاء الجامعة بمثابة رئة كبرى في نهضتنا العلمية، وغرس لنهضتنا العلمية الفكرية في مجالات التعليم المختلفة، وأساس لتحرير عقول المصريين وقلوبهم، وإنقاذ لمصر من مخالب الجهل والعلم المتوسط، كما كان إنشاء الجامعة أشبه شيء بالشعلة القوية الحرة التي انبعث نورها وانبثقت حرارتها فملأت العقول نورا والقلوب حرارة»[43].

بدأت الدراسة بافتتاح الجامعة في 21 ديسمبر 1908م، وبدئ فيها بتدريس خمسة علوم لم تكن الفلسفة أو أي من علومها ضمن هذه العلوم الخمسة، وهي الحضارة الإسلامية، الحضارة الشرقية القديمة، العلوم التاريخية، والجغرافيا عند العرب، والآداب الإنجليزية والفرنسية. وقد تقرر أن تستمر الجامعة في إكمال هذه الدروس أو أن تستبدلها بغيرها في الأعوام التالي بطريقة التدريج والترقي؛ حتى يكون لطلابها إلمام بحركة المعارف البشرية والوقوف على تاريخ تقدمها منذ بدايتها حتى الآن، ثم تنتقل إلى تدريس علوم خاصة بمجرد دعوة طلبتها من بعثاتهم بأوروبا.

وقد رأت الجامعة في السنة التالية 1909/ 1910م وجوب إحياء علوم العرب فإنها وحدها هي التي يمكنها القيام بهذا العمل المجيد، فقررت إلقاء المستشرق الإيطالي نلينو لتخصصه في هذا الموضوع ولما له فيه من التحقيقات التي اشتهر بها عند أهل الدراسة[44].

---

[43] عبد المنعم الدسوقي الجميعي: الجامعة المصرية والمجتمع، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1983م، ص7.

[44] كارلو نلينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب، روما، 1911م.

وحدث في العام التالي تطور مهم؛ حيث تم إنشاء "كلية الآداب والفلسفة" منذ 1910- 1911م. فلا يخفى أن التدريس في الجامعة كان أول الأمر عبارة عن سلسلة محاضرات تلقى في موضوعات مختلفة. كان الغرض من ذلك هو تعويد الطلاب حضور العلوم العليا، وذلك منذ البدء في سن نظام نهائي للتدريس، ولما آنست الجامعة في طلابها أنهم أكثر إقبالا على سماع العلوم الأدبية منهم على سماع غيرها رأت أنه قد حان لها الوقت لإنشاء كلية الآداب والفلسفة على طراز حديث تراعي فيه حاجات أبناء القطر، وقد تم تحقيق ذلك 1910/ 1911م وكان من المسائل الأساسية أن ينتخب عند الإمكان بعض من العلماء المصريين ليقوموا بالتدريس بالكلية. وفيما يلي برنامج الدراسة لهذا العلم وهو:

- آداب اللغة العربية. ويقوم بتدريسها حفني ناصف بك.
- تاريخ آداب اللغة. ويقوم بتدريسه الدكتور نلينو.
- علم مقارنة اللغات السامية. ويقوم بتدريسه الدكتور ليتمان.
- تاريخ الشرق القديم. ويقوم بتدريسه الدكتور ملوني.
- الفلسفة العربية والأخلاق. ويقوم بتدريسها سلطان بك محمد.
- تاريخ التعاليم الفلسفية. ويقوم بتدريسه الدكتور سنتلانا.
- الجغرافيا وعلوم الشعوب. ويقوم بتدريسها إسماعيل بك رأفت.
- تاريخ آداب اللغة الإنجليزية. ويقوم بتدريسه المستر جيل.
- تاريخ آداب اللغة الفرنسية. ويقوم بتدريسه المسيو لومونيه.

وقد توقفت بعض المواد في العام الدراسي التالي 1911/ 1912م، ومن هذه المواد مادتي الفلسفة العربية والأخلاق وتاريخ التعاليم الفلسفية، إلا أنهما درستا في العام الذي يليه 1912/ 1913م وقام بتدريسهما الشيخ طنطاوي جوهري (الفلسفة العربية والأخلاق)، والمسيو لويس ماسينون (تاريخ المذاهب الفلسفية). وألغيت مادتي الفلسفة في العام التالي 1913/ 1914م رغم عودة منصور فهمي من بعثته بفرنسا، ويبدو أن ما أثير حول جرأته في موضوع رسالته «مكانة المرأة في التقاليد الإسلامية»، وثورة أصحاب الاتجاهات المحافظة ضده أبعداه عن الجامعة ولمدة ست سنوات حتى عاد إليها عام 1920م، وابتداء

من العام الدراسي 1914/ 1915م ولمدة سبع سنوات قام الكونت دي جلارزا بتدريس مادة الفلسفة "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ويبدو أن المستشرق الأسباني الذي درس عليه كثير من نبهاء الجامعة وأشاد به تلاميذها قام بتدريس مادتي الفلسفة وإن كان ذلك في سنوات تالية على عام 1914/ 1915م. فقد استطعنا الحصول على أصول لكتاباته في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية (أكثر من درس) والفلسفة العامة (الحديثة) وفلسفة الأخلاق.

ومنذ العام الدراسي 1922/ 1923م وبعد عودة منصور فهمي للجامعة قام بتدريس مادة الفلسفة العامة والأخلاق[45]، وكان برنامج تدريسه يشمل الموضوعات التالية:

أولا: مقدمة في المنطق وطرائق البحث (عشرون محاضرة).
ثانيًا: تاريخ الفلسفة العامة: أوجست كونت وفلسفته (نحو عشرون محاضرة).
ثالثًا: علم الأخلاق بحث في الأسرة وما يتصل بها من الحقوق والواجبات.

بينما قام بتدريس الفلسفة العربية وتاريخها في العام نفسه الدكتور علي العناني، ويشمل برنامج الدراسة الموضوعات التالية: الإسلام والحياة العقلية: أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو وابن طفيل، وابن رشد، الإسرائيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى البيئة العقلية الأوروبية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر[46].

واستمر قيام منصور فهمي وعلي العناني بنفس البرنامج في السنوات التالية؛ حتى تحولت الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية مع تعديل في برنامج منصور فهمي الذي قام

---

[45] انظر دراسات عن منصور فهمي في كتابنا «الأخلاق في الفكر العربي المعاصر»، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م، الأخلاق الاجتماعية.

[46] انظر ما كتبناه عن علي العناني في كتابنا «الديكارتية في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة، 1990، ص38 وما بعدها.

في السنة الأخيرة 1924/ 1925م بتدريس تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر في فرنسا وبيان أثره بدلا من تدريس أوجست كونت.

وللأسف لم تصلنا بعد دروس كل من منصور فهمي وعلي العناني، إلا أن معظم الدراسات الفلسفية التي ألقيت بالجامعة موجودة على صورة ما؛ وبالطبع ليس هذا الموضع مجال تحليلها كل على حدة، أو حتى التعريف بها، لكن قمنا بوضع محاضرات طنطاوي جوهري في سياقها التاريخي في إطار الدرس الفلسفي بالجامعة الأهلية، فهو من أربعة أساتذة مصريين قاموا بتدريس هذا التخصص وهم على التوالي: سلطان محمد، طنطاوي جوهري، منصور فهمي، وعلي العناني، وإذا استبعدنا منصور فهمي لتدريسه الفلسفة العامة وعدم قيامه بتدريس الفلسفة العربية لأصبح طنطاوي جوهري في موقع متوسط بين سلطان محمد الشيخ الدارعمي أول من درس الفلسفة العربية بالجامعة الأهلية(47) وعلي العناني مبعوث الجامعة بألمانيا آخر من قام بذلك قبل تحول الجامعة إلى جامعة حكومية، ويبرز اسم الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ أساتذة الفلسفة والرائد الأول الذي تخرج عليه أعلام الأساتذة(48). وكما يتضح من التناول السابق فإن هناك تصورا واضحا لمعنى الفلسفة العربية وموضوعها وأعلامها موجودا لدى العناني أكثر مما لدى سلطان محمد وطنطاوي جوهري، وربما يرجع ذلك للدراسة النظامية التي تلقاها العناني في بعثته في ألمانيا.

كما كان طنطاوي جوهري زميلا لمجموعة من الأساتذة المستشرقين، وإن لم يتعاصر تدريسه إلا مع ماسينون. إلا أن الموضوعات التي قام بتدريسها هؤلاء الأساتذة تختلف في كثير من جوانبها عما قام بتدريسه جوهري، فقد تناول سنتلانا تاريخ المذاهب أو التعاليم الفلسفية اليونانية وهي محاضرات مقارنة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية،

---

(47) سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة، د. ت.

(48) انظر عن الشيخ الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بعنوان «الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا»، القاهرة، 1982م، وكذلك كتاب د. علي عبد الفتاح أحمد «مصطفى عبد الرازق»، دار المعارف، القاهرة.

بينما قام ماسينون بتدريس تاريخ المذاهب [المصطلاحات] الفلسفية، وهو رغم اختلاف المجال يقترب من درس طنطاوي جوهري أو قل إن الأخير هو الذي يقترب منه. ويمكن لنا أن نقارن مادة الفلسفة العربية التي قام بتدريسها الكونت دي جلارزا مع محاضرات طنطاوي جوهري، والمقارنة لن تكون في صالح الأخير. ومع ذلك تظل الدراسة التفصيلية لهذه الدروس مهمة في إلقاء الضوء على الدرس الفلسفي في الجامعة الأهلية من خلال جهود أستاذ تخرج في دار العلوم وتطلع للثقافة العلمية في بدايات هذا القرن وتبلورت جهوده فيما ألقاه من دروس بالجامعة المصرية الوليدة.

موضوع المحاضرات[49]:

أول ما يلاحظ هنا أن عنوان المحاضرات هو الفلسفة العربية، وهي أول مرة يظهر فيها مصطلح الفلسفة العربية من أستاذ مصري، صحيح أن الجامعة هي التي حددت العنوان إطارًا عامًا للمحاضرات إلا أن طنطاوي جوهري وسلطان بك محمد، الذي سبقه في التدريس جعلا من العنوان العام عنوانا خاصا لدروسهما وكذا لكتبهما التي عرضت للموضوع، ويبدو أن الاسم قد تحدد ولم تكن هناك أية إشارة في هذا الحين لمشكل التسمية رغم وجود العديد من دراسات المستشرقين تحمل عنوان الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة في الإسلام، والأستاذ المحاضر رغم كونه من دعاة الجامعة الإسلامية والإصلاح الديني لم يشأ اختيار مصطلح إسلامية، فالتناقض بين التسميتين لم يكن موجودا، والأرجح هو الموافقة الضمنية على التسمية التي ارتضتها الجامعة ذات الميول الليبرالية وهي المعهد العلمي الذي تلقى فيه هذه المحاضرات.

[49] لم يطبع المؤلف هذه المحاضرات، ولا نجد عنها أية إشارة في بيبلوجرافيات الكتب التي صدرت في مصر منذ بداية القرن. وقد قمنا بتجميع ما نشرته جريدة الشعب المصرية التي كانت تصدر في العقود الأولى من ذلك القرن عن الجزب الوطني (القديم) والتي بدأ نشرها منذ 11 نوفمبر 1912م بالعدد 231 وما يليه.

يسعى المحاضر في بداية المحاضرات إلى تقديم ملخص، أي رءوس موضوعات لما سيتناوله؛ حيث يعرض لتعريف الحكمة ويصر على إضافة لفظ علم قبل الحكمة «علم الحكمة»، وهو مصطلح بدأ يتردد هذه الأيام باعتباره بديلا عن اسم الفلسفة. وتصنيف هذه العلوم إلى "نظرية" وإن كان يطلق عليها اسم علمية وعملية، وهذا التصنيف هو نفس التقسيم الأرسطي للعلوم. فالعلوم النظرية ثلاثة: طبيعي ورياضي وإلهي. ويبين أن المقصود بالإلهي هو "ما بعد الطبيعة"، وهو يختلف عن علم التوحيد عند المسلمين، وهذا صحيح في الغالب لانصراف اسم علم التوحيد على جهود المتكلمين، وهو يختلف كما بين ابن رشد عن الفلسفة لاعتماده على الجدل واعتمادها على البرهان.

والحقيقة أن مسألة تصنيف العلوم وهي المسألة الأساسية التي شغلت طنطاوي جوهري كثيرا في محاضراته من المسائل المهمة في تاريخ الفكر العربي[50] فقد شغلت كثيرا من الفلاسفة المسلمين والوراقين والنساخين، فكما اهتم الخوارزمي في «مفاتيح العلوم»، وابن النديم في «الفهرست»، بذكر تصنيف العلوم نجد تصنيفا مختلفا لدى: الكندي والفارابي وابن سينا يغلب عليه الطابع الأرسطي، وبالطبع يختلف تصنيف العلوم عند العرب عن تصنيف العلوم عند الغربيين، لأن كل تصنيف يعبر عن حالة العلوم وطبيعتها وعددها في عصر المصنف، ومن هنا فالتصنيفات التي نجدها لدى بيكون، الذي يشير إليه طنطاوي جوهري وأوجست كونت تختلف عن تصنيفات المسلمين التي يختلف بعضها – خاصة ما نجده لدى طاش كبرى زادة وحاجي خليفة عن التصنيف الأرسطي.

ويشير طنطاوي جوهري إلى بنية التصنيف، أو أساس من أسس تصنيف العلوم، وهو الأساس الأخلاقي الذي يتناول العلوم عبر المقولات الأخلاقية فالعلوم خيرة وشريرة، محمودة ومذمومة، نافعة وضارة، والعلوم الضارة هي: السحر والسيمياء والطلسمات والحروف، وهو يعدد هذه العلوم ليبين أهمية الحكمة وضرورتها ومنزلتها من سائر العلوم.

---

[50] عن تصنيفات العلوم العربية. انظر كتابنا «دراسات في تاريخ العلوم عند العرب»، القاهرة، 1990، القسم الأول.

ويجتهد طنطاوي جوهري في تقديم تصور عضوي لتاريخ الفلسفة يشبهها فيه بالكائن الحي وأدوار حياته – وهو اجتهاد على كل حال خاضع للمناقشة حيث يشبه الأمم بالأفراد في التدرج والرقي، وكما ارتقى «حي بن يقظان» في أدوار سنه حتى وصل إلى نهاية المعارف فإن الأمم ترقى في العلوم في نفس الأدوار على ذلك المنهج، ويعطي مثالا لذلك بأمة اليونان ووضعهم بإزاء «حي بن يقظان» جيلا بعد جيل، ثم بعد اليونان يذكر علماء الإسكندرية ثم فلاسفة العرب. وهو يعطي مماثلات مستحيلة تبحث عن مجرد التشابه السطحي متغافلا عن اختلاف السياق والعصر والتاريخ والتفصيلات. فبالإضافة إلى المماثلة المستحيلة بين تاريخ حياة «حي بن يقظان» وتاريخ الفلسفة اليونانية، نجد مماثلة أخرى بين تأليف شيشرون وسنيكا من جانب وتأليف الغزالي من جانب؛ لتفرعهما عن أصل واحد وإن كان لم يصرح به، والمقصود هنا بهذا الأصل هو الفلسفة اليونانية. كما يماثل أدوار الفلسفة الحديثة بعد بيكون بأدوار الفلسفة عند اليونان بأدوار حياة «حي بن يقظان» ويقارن دور هكسلي وهيجل بدور طاليس وديمقريطس، ودور والي العالم المعاصر مؤلف كتاب «عالم الحياة» بدور أرسطو.

وفي إشارة مهمة يذكر الفكر المصري القديم الذي يتضح فيما كشفت عنه البرديات، خاصة أشعار بنطاؤر، الذي وصل – فيما يقول – إلى ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو، ثم يشير إلى محاورة الإسكندر مع فلاسفة الهند، ويشير إلى آرائهم في الاجتماع ونظام الأمم مقارنا بينها وبين آراء أفلاطون والفارابي في المدينة الفاضلة بشكل سريع، ثم يشير إلى كتابه «أين الإنسان؟».

ويكمل في الجزء الأخير من المحاضرة الأولى بقية المقدمات تحت عنوان «البدء في دراسة الحكمة» حيث يبدأ بعلم العدد وخواصه وعجائب جذره وتكعبه التقليد الفلسفي بالرياضيات، وهذا ما نجده أيضا لدى الكندي أول فلاسفة العرب في تصنيفه للعلوم كما لاحظ بحق أحمد فؤاد الأهواني – يبدأ طنطاوي جوهري بالحساب ثم بالهندسة ثم علم الموسيقى، وقد خصص ماسينون لكل علم من هذه العلوم التي تكون العلم الرياضي

محاضرة مستقلة، إلا أن معالجة طنطاوي جوهري تختلف كما يظهر بالتحديد فيما يتعلق بالموسيقى التي يناقش من خلالها قضايا عديدة متشابكة مختلفة: فالعالم كله موسيقى، حتى جسم الإنسان ونظم أعضائه. ويدخل في ذلك قضية أرشميدس، ثم ينتقل بشكل مفاجئ له دلالته إلى حكم الأغاني في الشريعة الإسلامية، وما الحلال منها وما الواجب على الأمة الإسلامية؟ ثم يعرض للأوزان والمقامات الموسيقية المختلفة، ويشير سريعًا إلى الأخلاق ثم المنطق وقضاياه التي سيتناولها في محاضراته المقبلة، وبهذا تنتهي المحاضرة الافتتاحية الأولى التي تحتاج إلى إيراد بعض الملاحظات المهمة حولها.

يلاحظ أولا أن فهمه للفلسفة فهم واسع فضفاض غير مقيد بنسق أو باصطلاحات تاريخ الفلسفة كما تحددت بعد ذلك، كما تظهر إلى حد ما في محاضرات ماسينون الذي يقوم بتدريس الفلسفة في نفس العام ولنفس الطلاب، والذي نجد صدى لمحاضراته في نفس موضوعات محاضرات طنطاوي جوهري، وقد كان ماسينون يبدو مهتما أكثر بفكرة المصطلح الفلسفي وتطوره وهو اهتمام غائب عن طنطاوي جوهري الذي يزداد اهتمامه بفكرة تقسيم العلوم ونفس الموضوعات التي يكاد يكررها حرفيًا في معظم المحاضرات.

يتجاوز فهم طنطاوي جوهري للفلسفة مراحل تاريخ الفلسفة الذي يكاد يختفي تماما، ومن هنا نجد تقارب الآراء وكثرة في المقارنات وهي مماثلات مستحيلة أدى إليها فهمه الفضفاض للفلسفة. والملاحظة الثالثة على هذا التقديم هي تركيزه على الجانب السياسي والاجتماعي وآراء أفلاطون والفارابي وفلاسفة الهند في المدينة الفاضلة، بالإضافة إلى اهتمامه بالإشارة إلى الفكر الشرقي القديم، سواء في الهند أو في مصر، وهو جانب لم يهتم بالإشارة إليه أي من محاضري الجامعة المصرية القديمة.

وتبدأ المحاضرة التالية ببيان علاقة الحكمة بالعلوم الأخرى، وهو لا يكتفي بإيراد آراء الفلاسفة القدماء فقط، بل يستعين بأقوال المحدثين مثل أزفلد كوليه الألماني، وأبيات الشعراء، وآيات القرآن، وتسري في المحاضرة نغمة وعظية، فالحكمة عنده تضم كل العلوم الأخرى، فهي قائد والعلوم جنوده "ويا حسرة على المتعلم المحروم من الحكمة". ويرتبط

بالوعظ تداخل بين المستويين الإبستمولوجي والأخلاقي رغم اختلاف مجال كل منهما، إلا أن الشيخ الحكيم بحكم توجهه الديني الأساسي يربط بينهما، يقول: «جربت العلم (= الفلسفة) فألفيته لا يسكن قلبًا مسكنه الغرور» ورغم الأسلوب البلاغي الذي يقتضيه الحديث في المحاضرة فإن النغمة الأخلاقية تعلو.

ثم أخذ يشرح لغويا معنى [محاضرات الفلسفة العربية]، فشرح أولا معنى المحاضرة، ثم أتبعه بمعنى لفظة فلسفة، ثم قضى بذكر حكمة العرب وفلسفتهم على سبيل التلميح، وأتبع ذلك بذكر نموذج لتحققهم في الفلسفة عشقا لها وغراما، ثم أتبع ذلك بذكر حكماء العرب والعجم والمسلمين ليكون السلف قدوة للخلف.

ويقدم تعريفا للمحاضرة مستمدا من «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم» لفظة محاضرة معناها في اللغة المجالدة وتطلق على المقالة على الحق الثابت للغير ثم الغلبة فيه، والاصطلاح ملكة يقتدر بها على إيراد كلام للغير مناسب للمقام. ويوضح هذا التعريف الذي اختاره فهمه لمعنى المحاضرة وطريقته في الدرس، فهو كما يتضح من نماذجه التي يعددها لنا يفهم من المحاضرة ما جاء في المصنفات الآتية: «ربيع الأبرار»، «التذكرة الحمدونية»، «ريحانة الأدب»، «العقد الفريد»، «محاضرات الأدباء» و«محاورات البلغاء» و«الشعراء» للراغب الأصفهاني [51]، والمحاضرات والمحاورات للسيوطي، ومحاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار لابن عربي، وتنعكس هذه النوعية من الكتابات في أسلوبه، فإذا كانت هذه النماذج تقوم على انتقاء «ضروب من المواعظ والآداب»، فإننا نجد محاضراته تسير بنفس الطريقة.

ومثلما يعتمد المصادر الأدبية السابقة لتحديد فهمه لمعنى المحاضرة يعتمد أرفلد كوليه [الترجمة الإنجليزية] لتحديد المقصود بالفلسفة التي يفهمها فهما خاصا يتضح من

---

[51] عن الراغب الأصفهاني، انظر دراسة د. أبو اليزيد العجمي في مقدمة تحقيقه لكتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط2، ص87.

استشهاده بعبارة شيشرون التي يقول فيها: «أيتها الفلسفة إنك نظام حياتنا وقوام أمرنا، بك قامت الفضيلة، وحسنت ووصرت الرذيلة وقبحت، وأي معنى لوجودنا، وأية فائدة لحياتنا إلا بك، إن فيك السر المكنون لهما، فأنت المقصد وأنت الغاية». ثم يستشهد بأقوال «سيديو» صاحب خلاصة تاريخ العرب[52] الذي ترجمه علي مبارك، والأستاذ مترو العالم الإنجليزي في كتابه «تاريخ التربية» من أجل بيان فضل العرب وإنجازاتهم العلمية وما قدموه من اختراعات لبيان عشق العرب للعلم ودقتهم في الحكمة وغرامهم بالفلسفة، كما شهد بذلك الأستاذ براون الإنجليزي الذي أكد على فضيلة البحث والتدقيق العلمي لدى الكتاب العرب، ويعطي مثلا لذلك بابن أبي أصيبعة «الذي حاول تحقيق موت جالينوس، فلم يطق صبرًا على تخليط المؤرخين، ولم يأل جهدًا حتى استوعب تواريخ قياصرة الروم قيصرًا قيصرًا»[53].

ثم يعطي أمثلة مطولة تبين شوق فلاسفة العرب وحبهم للفلسفة والعلم مثل ابن سينا، الذي توصل إلى إنجازات طبية في كتابه «القانون» ما كانت تخطر على بال أحد، ومثل فخر الدين الرازي الذي تتلمذ عليه السلاطين وحضروا مجالس علمه، ويفيض في إيراد قصص عديدة حول الفخر الرازي مشفوعة بأبيات من الشعر تحكي مواقف حياته وعلمه وكرمه. ثم يعرض للفارابي ويفترض اعتراضا من طلابه بأن هؤلاء الذين ذكرهم من الأعاجم ورثوا العلم عن آبائهم. وذلك حتى يمهد السبيل لذكر الفلاسفة والعلماء العرب، فيذكر الحسن بن الهيثم وموفق الدين عبد اللطيف البغدادي، ويمهد للمحاضرة التالية وهي من أهم المحاضرات كما يتضح من تمهيده، لكننا للأسف لم نعثر عليها والاعتراض هو أن هذين وإن كانا عربيين ودرسا في القاهرة بالجامع الأزهر فما هما بمصريين، فهلا ذكرت لنا فلاسفة مصريين، أليس لوطنك عليك حق، والإنسان مغرم بوطنه عاشق لسائر أجداده. إلا أننا

---

[52] سيديو: خلاصة تاريخ العرب، ترجمة علي مبارك، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت. [دون أن يذكر الناشر أية إشارة لمترجم الكتاب].

[53] انظر ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص111 وما بعدها.

للأسف لم نتوصل إلى هذه المحاضرة بالذات وهي المحاضرة الثالثة من محاضراته، أما الرابعة فهي حول تعريف الحكمة.

والحكمة علم يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. وهي تنقسم إلى حكمة نظرية وحكمة عملية، وكل منهما ثلاثة أقسام، ويفيض في الحديث عن الحكمة العملية، وهو في الحقيقة غير مسبوق في الاهتمام بهذه العلوم؛ حيث يتناولها بالتفصيل مستخدما الاصطلاحات الأوروبية الحديثة في تعريف هذه العلوم، وهي تتعلق إما بمصالح شخص وتعرف بتهذيب النفس وعلم الأخلاق والحكمة الخلقية، ويطلق عليها المتأخرون علم الآداب والحكمة الأدبية ويقال لها بالإفرنجية: (مورال) Morale وفلسفة أدبية Philosophic morale.

وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، ويسمى «تدبير المدينة» و«السياسة المدنية» وكلاهما يطلق عليه Economic[54] وقد يقال له بالإجمال: الحكمة التدبيرية، وله أقسام يذكر منها: تدبير المنزل Economic Domestique وحاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله، والعرب قد أخذوا ذلك عن اليونان؛ لأن كلمة «إيكونوميا» معناها تدبير البيت أو قوانين البيت، وكانوا يريدون بذلك تدبير أحوال العائلة وتنظيمها وما يتعلق بها. ويذكر الشيخ طنطاوي مثلما يفعل مصنفو العلوم العربية القديمة أحسن كتاب في هذا المجال وهو كتاب ترينوفون وأرسطو – دون أن يسمي هذه الكتب – ويضيف أن المتأخرين قد قرنوا مع هذه اللفظة «إيكونومي بوليتك» ومعناها الحقيقي «التدبير المدني»، وقد سمى المتأخرون هذا العلم بالتوفير أو الاقتصاد السياسي، ثم يتناول «علم تدبير المدينة» أو التدبير المدني أو السياسي أو

[54] من الواضح أن المصطلح هذا استقر للدلالة على علم الاقتصاد وربما هناك ما يبرر استخدام الشيخ له وإن كان تبريرا غير مقبول كلية للدلالة على التدبير، إلا أنه اقتصر في العصر الحاضر على ما يعرف باسم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

السياسة المدنية Economic politique، وهذا الفن كما يقرر طنطاوي جوهري محدث لم يكن اليونان يعرفوه على نحو ما يعرفه اليوم عموم الناس في اصطلاح السياسة.

ويضيف أنواعا أخرى للعلوم، إلا أنه يقع في التناقض حين يعرض لهذه العلوم العملية حين يخبرنا أنها علوم نظرية وهي التدبير الزراعي Economic Rurale وهو علم أحوال الزراعة، وهو علم نظري، ومن هذا القبيل التدبير الحيواني Economic Animale وهو العلم بالقوانين التي يقوم بها تدبير المنزل.

ثم ينتقل إلى الحكمة النظرية التي كان ينبغي عليه حسب تعريفه البدء بها ويعرفها، ويذكر أقسامها المختلفة: الإلهي والرياضي والطبيعي. والعلم الإلهي وهو ما لا يفتقر إلى المادة قسمان: الأول الذي يتناول المبادئ العامة إلهيا، والثاني علم كلي أو فلسفة أولى. أما حكمة الإشراق فهي من العلوم الفلسفية، بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أن الحكمة الطبيعية والإلهية منهما بمنزلة الكلام.

وبعد إيضاح قصير يتناول فيه تحديد علاقة العلوم بعضها ببعض يذكر تصنيف حاجي خليفة «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» الذي يرى أن العلوم الفلسفية أربعة أنواع: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية. ثم يعدد فروع هذه العلوم، فالرياضة على أربعة أقسام، الأول هو الأرثماطيقي وتحته: علم الحساب القبطي والربحي وعلم عقد الأصابع والثاني هو الجومطريا (الهندسة)، ومنه علم رفع الأثقال، وعلم الحبل والثالث علم الأسطرنوميا وهو علم النجوم وتحته: علم الهيئة والميقات والريح والأحكام والتحويل. والرابع هو علم الموسيقى، وتحته علم الإيقاع والعروض. ثم يذكر العلوم المنطقية وأنواعها. وهو هنا أيضا يتبع التقليد الهلنسيتي الذي يبدأ بالرياضيات، والذي يختلف عن التقليد اليوناني الأرسطي الذي يبدأ بالمنطقيات. والنوع الثالث هو العلوم الطبيعية وأنواعها، وي سبعة المبادئ السماء والعالم، الكون والفساد، حوادث الجو، هلم المعادن، علم النبات، وأخيرا علم الحيوان، ويدخل فيه علم الطب وفروعه.

والنوع الرابع هو العلوم الإلهية، وفيها كثير من الخلط فهو يذكر أنها خمسة أنواع، الأول «علم الواجب وصفاته»، وبالطبع فإن هذا العلم ليس علما أرسطيا أو على الأقل فإن أرسطو لم يستخدم هذا المصطلح الذي نجده بكثرة لدى فلاسفة العرب خاصة الكندي والفارابي والثاني علم الروحانيات، والثالث العلوم النفسية والمقصود بها ليس الدراسات السيكولوجية الحديثة ولكن «معرفة النفوس المتحدة والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية من الفلك المحيط إلى مركز الأرض»، والرابع هو علم السياسات، ولا أدري كيف يدرج هذا العلم في إطار الإلهيات وتفاصيل هذا العلم تجعلنا نتساءل كيف تكون سياسة النبوة وسياسة الملك. وتحته: الفلاحة وعلم البيطرة والبيزرة وسياسة الذات (الأخلاق) التي سبق أن أدرج بعضها في الحكمة العملية جزءا من العلوم الإلهية؟!

ثم يفيض في الحديث عن المنطق معتمدا على كلام ابن سينا في «عيون الحكمة»، كما يعتمد على ابن خلدون، ويعرض لتقسيمه للعلوم كما يظهر في الفصل السادس في «المقدمة» كما يعتمد عليه أيضا في بيان الأمم التي عنيت بالحكمة، وهي الفرس والروم والأمم القديمة، ويبين انتقال علومهم إلى الغربية وأن العرب لم يتقبلوا كل ما جاء من اليونان. وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوا بالرد والقبول ودونوا ذلك في الدواوين..... ويتحدث عن أول الترجمات من الفارسية واليونانية ودور عبد الله بن المقفع وخالد بن يزيد بن معاوية، ثم دور المأمون ومترجمي بيت الحكمة ببغداد، ويعرض لنا صورة الفلسفة اليونانية كما عرفها العرب، ويفصل الحديث في كتب المنطقيات وأسمائها ومعانيها ومن نقلها إلى العربية، وينتقل منها إلى الحديث عن الطبيعيات والإلهيات وأسمائها ومن نقلها وأسماء النقلة، إلا أنه يخلط في ذكر أسمائهم بين المترجمين والعلماء والفلاسفة حيث نجد أسماء: الفارابي، والنسفي، وأبي الحسن العامري[55]، وابن سبأ ضمن أسماء النقلة والمترجمين.

---

[55] انظر دراستنا عن العامري في مقدمة تحقيقنا لكتابه: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، القاهرة، 1998م.

وأحيانا يعرض لبعض القصص المتداولة في الكتب القديمة بغية تصحيحها، مثل قصة حرق ابن سينا لخزانة كتب المسعودي حتى لا يستفيد أحد منها خاصة كتب الفارابي، وفساد هذا الرأي واضح، فابن سينا نفسه يعترف بفضل الفارابي عليه.

ويميز بين علوم الفلسفة كما عرفها العرب عن اليونان وبين علم الكلام، كما ميز بينها وبين التصوف «إن الإسلاميين لما رأوا في العلوم الحكمية ما يخالف الشرع الشريف صنفوا فنا للعقائد اشتهر بعلم الكلام».

وينتقد الشيخ وهو محق ظاهرة تفشت في الفكر الإسلامي المتأخر وهي استخدام الحواشي والشروح والابتعاد عن الأصول «إن بعض المحققين أخذ طرفا من كتب الشيخ (يقصد ابن سينا): كالشفاء والإشارات وعيون الحكمة وغيرها وجعل له مقدمة ومدخلا..... فصار قصارى هم أهل زماننا الاكتفاء بشيء من قراءة الهداية "لأثير الدين الأبهري"..... ولو تجرد بعض المشتغلين وسعى إلى مذاكرة حكمة العين لكان ذلك أقصى الغاية فيما بينهم».

ثم يعود بعد هذه الانعطافة الطويلة ليعرض للطبيعيات، وذلك من خلال كتب ابن سينا خاصة «النجاة» التي يتناولها بالتحليل مقالة مقالة، ثم يشير إلى عدم وجود نسخ كاملة من كتاب «الشفاء» في الديار المصرية.

ويعرض للكتب الإسلامية المقصود بها جعل الفلسفة توحيدًا إسلاميا أي كتب علم الكلام. وهي «المقاصد في علم الكلام» للإمام السعد وهو ستة مقاصد، و«المواقف» للعلامة الإيجي وهو ستة مواقف، لينهي بذلك المحاضرة الرابعة في تعريف الحكمة وعلومها المختلفة.

وتأتي المحاضرة الخامسة لتكمل ما سبق، حيث يتناول «حصر العلوم» وتعريف أهمها وتبيان أجزائها، وهي لا تضيف جديدا بالنسبة لما سبق وإن كانت تعرض له بطريقة أخرى فهو يقسم العلم إلى: مقصود لذاته وغير مقصود لذاته، الأول هو العلوم الحكمية

نظرية وعملية، أما الثاني فهو آلة لغيره! فإما للمعاني وهو علم المنطق، وإما لما يتوصل به إلى المعاني من اللفظ والخط وهو علم الأدب. ويضرب صفحا عن علوم الأدب فإنها معلومة ويتناول المنطق، وهو علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة من ذهن الإنسان إلى علوم مستحصلة به وأحوال تلك الأمور وأصناف ترتيب الانتقال فيه. ورتبه أرسطو على تسعة أجزاء يذكرها بالتفصيل، ورغم أنه قد سبق أن عرض لها من قبل.

ثم يعرض للعلم الإلهي وأجزائه وللعلم الطبيعي الذي وضعه أرسطو ورتبه على ثمانية أجزاء. وبعد تناولها يشير إلى هذه الأنواع الثمانية التي تقرأ عادة في علم الفلسفة، وقد وجب تدريسها في الجامعة جريا على ناموس المتقدمين، فليس بعالم بالعلم الطبيعي من أغفل فنا منها، أما فروعها فهي لا تدرس في هذا الفن بل تجعل علوما مستقلة، وهي: علم الطب، علم البيطرة والبيزرة، علم الفراسة، علم تفسير الرؤيا، وعلم أحكام النجوم، وعلم السحر، وعلم الطلسمات، وعلم السيمياء، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، ويعرض بالتفصيل لكل منها.

ويتناول بعد ذلك العلوم الرياضية الأربعة: الأرثماطيقي، والهندسة، والأسترونوميا، والموسيقى، ثم يذكر فروع هذه العلوم بالتفصيل على عكس ما يفعل في نهاية هذه المحاضرة ولا يزيد.

ويخصص المحاضرة السادسة للموسيقى العربية، ويقوم بتكرار ما سبق أن تحدث عنه من تعريف للحكمة وبيان لأقسامها حتى يصل إلى الموسيقى، وبعد مقدمة إنشائية في جمال الطبيعة يتحدث عن الفلسفة ويذكر أقسامها، ويتوقف عند علم الموسيقى؛ وهو علم له أجزاء: النغمات وأطوالها، الإيقاع وهو اعتبار زمن الصوت، بيان تأليف الألحان وبيان الملائم منها، وأخيرا إيجاد الآلات الموسيقية وتقديرها. ويبين أن فن الموسيقى عند فلاسفة الإسلام هو معرفة النسب وكيفية التأليف اللتان بهما وبمعرفتهما تكون الخدمة في الصنائع كلها ومنها صنعة الغناء. ويعدد أنواع الألحان المختلفة، فمنها المحزنة وأخرى تكسب

النفوس الشجاعة والإقدام. فصناعة الموسيقى تستعملها كل الأمم وتستلذها جميع الحيوانات، والنغمات لها تأثير في النفوس الروحانية.

ويربط بين الموسيقى والغناء رغم أن المقصود بالموسيقى هنا الموسيقى الخالصة، ولا يجوز الخلط بينهما؛ ولهذا السبب يتناول العروض والقوافي، وهي أدخل في علوم الأدب منها إلى الموسيقى كعلم من العلوم الرياضية، ويدخل في تفصيلات لا متناهية في العروض وقوانين الغناء. ثم يتحدث عن مركبات الأغاني العربية الثقيل الأول وخفيفه، والثقيل الثاني، والرمل والهزج، مستعينًا بالأشعار، عارضا ما قال به الغزالي – تحليلها وتحريمها – في «الإحياء»، الذي أطلق إباحتها، وأفاد أن تحريمها لا يكون إلا لعارض. ويذكر آراء أفلاطون وفنلون الفرنسي، وأحوال الأمة المصرية. وكلها تسعى إلى ربط الغناء والفن عامة بالفضيلة. ثم بعد ذلك يتناول الموسيقى في الشعر العربي وينتقل منها إلى النسب الموسيقي في الخط العربي، وأخيرا يأتي بنوادر وأقوال الفلاسفة في الموسيقى.

ويفيض في المحاضرة السابعة «في ملخص علم الطبيعة» في الحديث عن الطبيعة والعلم الطبيعي، ويظهر فيها مدى اهتمامه وشغفه بالعلم، فهو يتناول مفهوم علم الطبيعة وتعريفه وموضوعاته العلمية أكثر من تناوله للحكمة الطبيعية «إن علم الطبيعة في هذه العصور مختص ببعض خواص الجسم العامة والخاصة ويفيض علماء الفيزياء في القول في قوتي الجذب والدفع بين الدقائق، ويصفون الجاذبية العامة وجاذبية الثقل والأجسام الساقطة ومركز الثقل ورقاص الساعة، ويبحثون في الحركة والقوة ونواميس الحركة وما تفرع على ذلك من الميكانيكا، ثم يبحثون عن السوائل ثم الهواء وصفاته ودرجاته، ثم الصوت وانتقاله وانكسار الصوت وانعكاسه، ثم الإبصار والحرارة وماهيتها وتغييرها، والآلات البخارية والظواهر الحيوية ثم الكهربائية والمغناطيسية.

ويعود مرة ثانية إلى «تقسيم الحكمة» في المحاضرة الثامنة، ويتناول بالتفصيل في نهايتها العلوم النفسية والعقلية، ويعدد داخلها عشرة علوم هي أقرب إلى الموضوعات مثل:

- المبادئ العقلية على رأي فيثاغورس والغرض من أنواع الموجودات كالأعداد.
- المبادئ العقلية على رأي حكماء الإسلام في البحث عن علة الأشياء وأسباب الكائنات.
- أن العالم كله إنسان كبير ذو نفس وروح.
- في العقل والمعقول، والعقل الهيولاني والعقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.
- اختلاف القرون والأمصار والدهور والغرض بيان ترتيب العالم وظهوره.
- ماهية العشق ومحبة النفوس ونزوعها وتشوقها إلى الاتحاد.
- ماهية البعث وأقوال العلماء فيه.
- كمية أجناس الحركات ومبادئها وغاياتها وكيفية حركة الطبائع.
- العلل والمعلولات وكيفية رجوع أواخرها على أوائلها.
- الحدود والرسوم ومعرفة حقائق الأشياء وماهيتها وأجناسها وأنواعها المركبة والبسيطة والعلوم الناموسية العامة.

ثم يفيض في المحاضرة التاسعة في الحديث عن المقولات العشر، وينتقل في المحاضرة العاشرة من المنطق ليتحدث عن المحسوسات، وهي صورة من المعقولات فيذكر الجوهر وصفاته المختلفة التي تحس من: ملموسات ومذوقات ومشمومات ومسموعات ومبصرات (الكيفيات المحسوسة) وهذه الكيفيات منها الوضع والكم المتصل الذي هو الأبعاد الثلاثة، وهناك كم منفصل قار هو الأعداد، وكم منفصل ليس بقار هو الزمان.

وكما يبحث في الطبيعيات كلها عن جميع الظواهر، يلاحظ في علم التاريخ المتى، وفي الجغرافيا الأين، وفي علم تمييز الجمال (الاستطيقا) الوضع، وفي الصنائع كلها والحروف والتعاليم الفعل، وفي المواد السائلة والمسبوكات والمصنوعات والمحكومين والمسجونين الانفعال... فهذه عشر مقولات وهي: الجوهر والكيف والكم والإضافة والفعل

والانفعال والمتى والأين والوضع. إنما قصد الفلاسفة بها معرفة هذه المادة وصفاتها بطريق الحصر الوجودي، فالحواس تتعلق بالكيفيات المحسوسات.

ويعرض في المحاضرة الحادية عشرة وهي آخر ما عثرنا عليه من محاضراته في الفلسفة قبل أن يتطرق للأخلاق، وإن كانت في الحقيقة ليست نهاية المحاضرات حيث يبدو، بل من الضروري، أن تكون لها بقية. فالكلام لم يكتمل – يعرض في هذه المحاضرة التي لم يضع لها عنوانا لعدة موضوعات هي: العالم المحسوس الجثماني أو عالم العناصر المشاهدة، ثم عالم التكوين والتقاء العالمين. ثم الحواس الإنسانية والنفوس البشرية، وأصنافها، والقوى الإدراكية للنفس البشرية والانتقال من البشرية إلى الملائكية والروحانية والوحي بالنسبة للنبي، والفرق بين الوحي والكهانة.

يقول في بداية المحاضرة: «اعلم أرشدنا الله وإياك أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستمالة بعض الموجودات إلى بعض... فالعالم المحسوس الجثماني أولا عالم العناصر المشاهدة، ترى كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض، وكل مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا أو هابطا..... والصاعد منها ألطف مما قبله إلى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل... يتحدث عن عالم الأفلاك أو الصعود من عالمنا الحسي، عالم العناصر الأربعة إلى «عالم ما فوق فلك القمر» كما يسميه أرسطو، ولكن دون أن يذكر الاسم مكتفيا بعالم الأفلاك.

ويبدو أنه يقترب من نظرية الفيض لكن دون أن يذكرها، فالعبارة التالية مباشرة من حديثه توحي بذلك، يضيف: «إن عالم الأفلاك على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك وجود الذوات التي لها هذه الآثار».

ولا يتضح هذا التفسير لكلام جوهري إلا بعرض حديثه عن «عالم التكوين»، ورغم أن مصطلح عالم التكوين أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة فهو يعني مصطلح ما تحت فلك القمر يقول: «انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان (تجدها) على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكروم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد أن يصير أول أفق الذي بعده، وعالم الحيوان وإن تعددت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، يعرض جوهري هنا لتطور الكائنات وإن لم يستخدم المصطلح في المحاضرات، لكنه استخدمه في مقالة مهمة ظهرت في العدد 343 من جريدة «مصر الفتاة» في 15 نوفمبر 1909م بعنوان «مذهب دارون عند العرب» أعاد نشره د. عبد العزيز جادو في كتابه عن الشيخ، وهو يكرر فيه ما صرح به هنا في المحاضرات من اتصال الكائنات، وأن العرب اقتربوا من نظرية التطور كما جاءت لدى الإنجليزي دارون.

ويتناول حواس الإنسان ووظائفها، الحواس الداخلية والحس المشترك والنفس الإنسانية وأنها على ثلاث أصناف:

1- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني الحافظة الواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص... وهو متوجه لإدراك الأوليات.

2- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات. ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها... وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية.

3- وصنف مفطور على الانسلاخ جملة إلى الملائكية؛ ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة، وهؤلاء هم الأنبياء... وتلك اللمحة هي حال الوحي.

ويفيض في بيان الوحي وحالاته «فتارة يسمع دويا وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلا فيكلمه ويعي ما يقول، والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقي عليه وكأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان... هذا محصل أمر النبوة، وأما الكهانة فهي أيضا من نواحي النفس الإنسانية؛ وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاما أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملائكية».

والسؤال الآن هل تنتهي محاضرات «الفلسفة العربية» بهذه المحاضرة؟ وهل هي فقط إحدى عشرة محاضرة؟ ليس لدينا من إجابة سوى ما وجدناه بأعداد جريدة «الشعب» القديمة. هل هناك أعداد مفقودة من الجريدة؟ هل الجريدة لم تنشر كل المحاضرات؟ أسئلة لا نجد إجابة عنها إلا من أحد أفراد جيل طنطاوي أو تلاميذه أو أبنائه!

هذا عن الجزء الأول المتعلق بالفلسفة العربية. والجزء الثاني يتعلق بالأخلاق ويتناول فيه «آراء العلماء في السعادة». ولا نجد في هذا الجء الثاني أية نظرية متكاملة في الأخلاق تقدم لنا ما يتعلق بها، ولا حتى عرضا لأقوال وآراء ونظريات الفلاسفة اليونان أو المسلمين، فما قدمه أقرب إلى الخواطر الإنسانية والمواعظ العامة، لقد كان في إمكانه أن يستفيد من تصنيفه وتقسيمه لعلوم الحكمة بحيث يتوسع في الحديث عن الأخلاق باعتبارها إحدى العلوم العملية كما توسع في تدبير المنزل والسياسة المدنية إلا أنه لم يفعل.

يشير طنطاوي جوهري إلى أن كل حي يسعى لسعادته. ولن نرى رجلا أو امرأة، ملكا أو صعلوكا أو جاهلا إلا وهو للسعادة طالب ولراحة نفسه من الألم ساع مجاهد. بل إن الحيوان يشارك الإنسان مسعاه نحو السعادة وهي قسمان: وقتية ودائمة، الأولى أقرب ما تكون إلى الوسيلة الدائمة بصفاء النفس والقناعة الفاصلة. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: السعادة البسيطة، والسعادة المركبة، والسعادة العامة. والسعادة العامة هي ما قرره العالم «جون لوبوك» ويقصد بها طنطاوي جوهري أن يقابل الإنسان العالم والأشياء بأحسن وجهيها.

والسعادة المركبة هي التي ذكرها حجة الإسلام في «الإحياء» وحاصلها يرجع إلى أربعة أركان: النفس والجسد والمال والأصحاب، فالأصحاب هم الأعوان في الشدائد والمواسون في النوائب، وهؤلاء يصلحهم المال (الركن الثالث) فلينفق منه على النفس والأهل والأغنياء ليساعدوه والفقراء ليدعوا له. (والركن الثاني) وهو الصحة في البدن وقوته، ولا تكتمل هذه كلها إلا بالركن الأول. وفي السعادة البسيطة يعرض رأي قابس أو ما عرف عند العرب بلغز قابس، ويفيض في بيان مغزى هذا اللغز. وتكاد تكون المحاضرة كلها شرحا للصور البيانية والتشبيهات والرموز التي يحتوي عليها والتي تدل على السعادة والشقاء في الشهوة وحب المال وغيرها. ويتوقف في محاضرات الأخلاق عند هذا الحد، ولا ندري إن كان لها بقية أم لا؟

إن هذه المحاضرات تحتوي على أجزاء لا زالت مجهولة، وقد يفيد الكشف عنها يوما في بيان الصورة الصحيحة للدرس الفلسفي عند طنطاوي جوهري، إلا أنها وبصورتها الحالية تلقي ضوءا مهما على هذا الدرس. ولن نعيد ما قدمناه من تعليقات عليها أثناء تحليلنا لها، إلا أننا سوف نتوقف عند سمات مهمة تميز تفكير طنطاوي جوهري وكتاباته تتضح في هذه المحاضرات وهي:

أولا: تمثل المحاضرات صورة مبكرة من صور التعرف أو إعادة التعرف على الفلسفة العربية في بداية القرن بعد محاولة سلطان محمد الذي قام بتدريس

هذه المحاضرات في العام السابق، وإن كانت محاضرات طنطاوي جوهري أكثر نضجا بمعنى أنها تحتوي على قدر من فهم المشكلات الفلسفية والمصطلح الفلسفي لا نجده عند سلطان محمد.

ثانيا: تكاد تغفل المحاضرات تماما عن الإحساس بتاريخ الفلسفة، وبالتالي أي تحديد دقيق للمشكلات الفلسفية التي أثيرت في كل عصر من عصور الفلسفة أو كل مرحلة من مراحل تاريخها.

ثالثا: الخلط بين مفهوم الفلسفة ومفهوم العلم، فأصبحت الفلسفة هي علم الحكمة مع فهم العلم بأنه علم الفيزياء. وأصبح هدف المحاضرات هو تعريف الحكمة وتقسيم العلوم المختلفة التي تندرج في إطارها.

رابعا: التكرار المستر في ذكر العلوم وأقسامها الرئيسية والفرعية مع الاستطراد في أشياء ثانوية لا تندرج مباشرة ولا تخدم هدف المحاضر، انطلاقا من فهمه لمعنى المحاضرة، ومن هنا يذكر أشياء كثيرة حول حياة فلان، وما يحكى عن كرمه أو زهده أو حبه للعلم أو إجلال السلاطين له.

خامسا: التغافل المقصود عما كان يدرس قبله أو معه في نفس الفترة في الجامعة، فليس هناك أدنى إشارة إلى محاضرة نلينو في «علم الفلك وتاريخه عند العرب» ولا محاضرات سنتلانا أو سلطان محمد اللذين سبقاه ولا ماسينون الذي عاصره، رغم وجود إشارات توضح استفادته من الأخير.

سادسا: عدم وجود خطة أو تصور محدد لمفهوم الفلسفة العربية سوى ذكر مقتطفات من أقوال الأوائل مع الإشارة لفضلهم تشجيعا للخلف أن يحتذي بهم مع علو النغمة الحماسية والوعظية.

سابعا: المكانة التاريخية التي تحتلها هذه المحاضرات باعتبارها امتدادا للفلسفة العربية القديمة في العصر الحديث، تؤصل وتجدد ما يدرس في الأزهر ودار العلوم في الجامعة المصرية الوليدة من أستاذ مصري.

طنطاوي جوهري والثقافة الفلسفية:

يهمنا في هذه الفقرة كي نصل إلى معرفة موقف طنطاوي جوهري من تاريخ الفلسفة ومراحلها المختلفة ومدى تعمقه في الثقافة الفلسفية وإلمامه بالمشكلات وتفصيلاتها والمصطلحات وتطورها أن نطرح سؤالا أوليا وهو: ما المصادر الفلسفية التي استقى منها الشيخ ثقافته الفلسفية؟ وعما تعبر هذه الثقافة؟ وإلى أي مدى وصلت معرفته بها كما تعبر عنها كتاباته الفلسفية؟

لقد درس الشيخ طنطاوي أولا بالأزهر ثم درس العلوم الحديثة بدار العلوم. فلنا أن نتوقع دراسته للعلوم الأزهرية مثل: أصول الدين (= علم الكلام) وبعض الشروح والحواشي المنطقية السائدة مع العلوم الدينية المختلفة من قرآن وحديث وتفسير بالإضافة لما تعلمه في دار العلوم. إلا أن هناك مصدرا آخر استمد منه الشيخ تكوينه العلمي، هو القراءة الحرة المستمرة والتي تمثلت في المخطوطات القديمة بالكتبخانة الخديوية من جهة والترجمات التي قام بها بعض المتنورين العرب لكلاسيكيات الكتب الغربية مثل: ترجمات أحمد فتحي زغلول لكتب بنتام وجوستاف لوبون التي اطلع عليها كما نستنتج من دراسته «أمراضنا الاجتماعية» التي نشرها بالعددين 64، 65 بالنشرة الاقتصادية المصرية، ويتضح إلمامه بكتب الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتصوف من شهادة المستشرقة الروسية مدام ليديف التي قرأ معها الأسفار الأربعة للشيرازي والإشارات لابن سينا وكتب الفارابي وابن عربي والرسالة القشيرية وغيرها.

وتعبر حصيلة طنطاوي جوهري الفلسفية عما وصلت إليه صورة الفلسفة لدى واحد من المثقفين المصريين في العقود الأولى من هذا القرن. ويمكن في هذا المجال أن نتذكر جهد محمد عبده خاصة في «رسالة التوحيد»، وسوف نجد أن الأخير اهتم اهتماما متعمقا

بأحد العلوم الإسلامية وقدم فيه عمله المهم، بينما ظل طنطاوي جوهري باقيا على إخلاصه لفهمه للفلسفة باعتبارها حب الحكمة على قدر الطاقة البشرية. وهنا نتساءل عن نتاجه الفلسفي كما يظهر في كتبه التي نعرفها، وقد أشرنا فيما سبق إلى كتاباته الفلسفية وهي: «رسالة الحكمة والحكماء»، «أصل العالم»، «مباحث فلسفية في الجغرافيا الطبيعية»، «محاضرات في الموسيقى العربية»، بالإضافة إلى محاضراته في الجامعة الأهلية ودراساته عن «الفلسفة العربية»، و«مذهب دارون عند العرب»، و«السفسطائية»، و«الفلسفة عند العرب»، بالإضافة إلى دراستين أساسيتين هما: «أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام»، و«أين الإنسان؟» وغيرها.

والسؤال هو ماذا يا ترى كانت صورة الفلسفة عند طنطاوي جوهري في سياق هذا النتاج الذي قدمه لنا في الفلسفة العربية أولا ثم صورة الفلسفة العربية الحديثة كما ظهرت في مؤلفاته وترجمته لكتاب كانط «في التربية» ثانيا؟

لقد تناولنا محاضرات الشيخ الحكيم في الجامعة الأهلية التي عرض فيها لتعريف الحكمة وأقسامها، والمصادر التي استقى منها مادته العلمية؛ وهذه المصادر لم تكن عربية فقط، بل وجدناه يشير إلى كتب مترجمة وكتب أوروبية – إنجليزية خاصة – وقد حرص في أحيان كثيرة على أن يضع المصطلح الأوروبي إلى جوار المصطلح العربي، بالإضافة إلى الإشارة الدائمة للفلاسفة والمؤلفين الأوروبيين فهو يقارن تقسيم العرب للعلوم بتقسيم بيكون ويذكر كلا من شيشرون وسنيكا مع الغزالي، كما يتناول فنلون وألكون دي سيجر إلى جوار طاليس وديمقريطس، ويستخدم مؤلفات أرفلد كوليه «المدخل إلى الفلسفة» وسيديو «خلاصة تاريخ العرب» مع استخدامه لمؤلفات ابن خلدون «المقدمة» وحاجي خليفة «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم».

وتظهر نزعته الفلسفية في رسالته القصيرة «أصل العالم» وهي كما يذكر مباحث في الجغرافيا الطبيعية وهي رد على رسالة أرسلت إليه يستفسر صاحبها عن أصل العالم. ويحدد الشيخ إجابته في ميدان «علم ما وراء الطبيعة» وهو فن عزيز المطلب صعب

المنال لا يشد إليه الرحال إلا الأقلون ويعرف هذا العلم بأنه العلم الباحث في الأمور العامة، وهي لا تخص علما طبيعيا ولا رياضيا... ومن أهم المسائل في علم ما وراء الطبيعة أصل العالم وتكوينه وكيف كان مبدؤه، وقد بحث في الإنسان في أقدم عصوره وأبعد دهوره ومن أول نشأته في هذا الوجود. وهو في إجابته يعطينا صورة صادقة عن ثقافته العلمية والفلسفية، فهو يستشهد بشرح بخنر الألماني لمذهب دارون، ويعرض لأدوار الفلسفة والرأي السائد الآن في أصل العالم، ويذكر كلا من: أبندوقليس، ولابلاس، وديمقريطس، وطاليس، وأبيقور، وأنكيمانس وبقية الفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو وانكساجوراس وبروتاجوراس وفيثاغورس، كما يذكر المدارس: الرواقية والسفسطائية وغيرها. مما يدل على فهم متكامل للفلسفة اليونانية.

ونفس الأمر نجده في «محاضرات في الموسيقى العربية» وكذلك في رسالته «الحكمة والحكماء» حيث يعرض لأقسام الحكمة (اهتمامات الفلاسفة)، فمنهم من ولع بجمال هذا العالم، فبحث عن الأفلاك والكواكب والعناصر كطاليس اليوناني وفيثاغورس، ومنهم من لم يعن إلا بنظام الأمة وحكومتها وتهذيب النفس وحسن الخلق كسولون، ومنهم من آثر تهذيب النفس ولم يعبأ بالعالم والطبائع كديوجينس الكلبي... ومنهم من جمع بين الأمرين كابن سينا والفارابي وابن رشد وأضرابهم، فأولئك هم قواد الأمم حقيقة... ويشير إلى الفلاسفة والعلماء الغربيين الذين قلبوا النظام العلمي في ديارهم مثل بيكون ولوثر وسبنسر ودارون وغيرهم.

وتتجلى ثقافته الفلسفية في توظيفه لأفكار الفلاسفة والاستعانة بها في كتاباته الخاصة، يظهر ذلك بأدق صورة في كتابه «أين الإنسان؟» حيث نجد مصطلح الفلسفة عنوانا لعديد من الفصول: الفصل السادس أنواع الحكومات والفلاسفة، والتاسع: الفلسفة العتيقة والفلسفة الجديدة، والعاشر: المنطق والأخلاق والسياسة، وفي الفصل الثاني يستشهد بأقوال كانط في التربية، وفي السادس يعرض آراء أرسطو واسنسر (؟؟؟؟؟) ودارون وينتقدها، ويبين في الفصل التاسع أن نظرية التطور والبقاء للأصلح لا ترجع إلى دارون

فقط بل إلى أبيقور أيضا، ويخبرنا في الفصل الثاني عشر «إن بعض العلماء هم الذين اهتموا بالمشكلات السياسية وحاولوا إقرار السلام بين البشر، ويذكر من هؤلاء هربرت سبنسر الإنجليزي والفاضل اللورد ايفبري والعلامة ماركس الألماني والمستشرقة المدام ليديف (جلنار الروسية) وكانط الألماني. كما يذكر من العلماء إسحق نيوتن في الفلك وداروين في الفلسفة وسبنسر الإنجليزي، وفلامريون الفرنسي الذي اكتشف جيولوجيا طبقات الأرض، والاشتراكيون وأديسون الأمريكي كما يشير إلى القطب الشيرازي والأسفار الأربعة. ويتوقف عند لغز قابس ومعناه الأخلاقي.

ونجد نفس المواقف في «أحلام في السياسة والسلام العام» وهي كما يشير في المقدمة «مباحث في الحكمة والفلسفة والعلوم العقلية والدينية» ويشير إلى مراجعه التي تحتوي على عدد من المراجع العلمية الإنجليزية. ويتجاوز في هذه الكتابات الفلاسفة العرب واليونان والأوروبيين المحدثين.

لقد اطلع الشيخ على بعض الكتب الفلسفية الإنجليزية أو المترجمة إليها مثل كتاب أرفلد كوليه «المدخل إلى الفلسفة» وكتاب «التربية» لكانط الذي ترجمته السيدة أنت تشرتون إلى الإنجليزية ونقله الشيخ إلى العربية، وتحتاج هذه الترجمات المبكرة لأحد كتب كانط إلى إشارة خاصة وأن كانط قد عرف في العربية من قبل هذا التاريخ من خلال محاضرات ماسينون والكونت دي جلارزا والمقالات التي نشرت بالمجلات المصرية. حيث نشر العقاد مقالين عن كانط عام 1924م، وقد تأثر بهما أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية الدكتور عثمان أمين كما يشير إلى ذلك في كتابه «الجوانية»، وكتب إبراهيم حداد في المجلد الرابع عشر من مجلة المصور [**في الأصل: العصور!!!**] في أكتوبر 1928م عن «إيمانويل كانط: أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر» كما نشر حنا خباز فصلا مهما عن كانط في كتابه عن «فلاسفة الأدهار».

إلا أن أهمية ترجمة طنطاوي جوهري لكتاب كانط في التربية ترجع إلى أنها وضعت بين يدي الباحثين مادة مهمة لموضوع كثر الجدل فيه يهم الأسرة والمربي والمعلمين، وقد

توالت الأبحاث حول التربية عند كانط فكتب حسن كامل عن «هيلفيستوس وكانط وأثرهما في التربية» في المجلد 88 بالمقتطف. كما أثار د. محمد فتحي الشنيطي في الكتاب التذكاري عن عثمان أمين «خواطر كانط في التربية» ودرس عبد الرحمن بدوي «فلسفة كانط في التربية» 1984م وأخيرا د. سهام محمود العراقي تناولت «فلسفة الدين والتربية عند كانط» 1980م، لقد طلبت مجلة النهضة النسائية من الشيخ الحكيم أن يكتب عدة مقالات بها. ويخبرنا أنه لم يجد موضوعا أشرف ولا أجل ولا أكمل من موضوع يفضل تربية الطفل في مهده ويصلحه في طفولته ويصقله في شبابه ويسعده في نشوئه ويزيده كمالا وجمالا في سائر أيام حياته، ولم يجد أكمل من كتاب ألفه الفيلسوف الألماني كانط.

ويهدف الشيخ من الترجمة إلى بيان فائدته العملية في تربية النشء وتعليم المربين كيفية التربية. والعمل في الحقيقة ليس ترجمة حرفية كاملة للكتاب، بل هو أقرب إلى التلخيص منه إلى الترجمة. ولا يهدف من هذه الإشارة إلى عرض الكتاب أو تلخيص التلخيص، فقط يشير إلى كونه محاولة مبكرة في نقل أحد النصوص الفلسفية، وهي محاولة يمكن مقارنتها بجهد محمود الخضيري الذي نقل واحدا من أهم كتب ديكارت وهو «المقال في المنهج» وهي ترجمة أساسية مزودة بتعليقات وشروح ودراسة نقدية وافية عن مؤسس الفلسفة الحديثة اعتمادا على أمهات المراجع الغربية، وقد صدرت قبل صدور ترجمة طنطاوي جوهري لكانط، وبمقارنة العملين يظهر اختلاف العرض حيث اهتمام الشيخ عملي موجه لجمهور عريض، بينما اهتمام الخضيري اهتمام علمي معرفي موثق يخاطب المتخصصين قبل مخاطبته للمثقف العام، يقدم منهجا في الترجمة من أجل خدمة وفهم التراث الفلسفي العربي بإحياء مصطلحاته وبعث لغته، وهذا ما لا نجده لدى الشيخ الحكيم. ومع ذلك فللشيخ فضل المحاولة والاجتهاد والشغف الدائم بالفلسفة، مما جعله يتجاوز كتب التراث الصفراء ويتطلع لمعنى الفلسفة الحقيقي كما يطالعه في كتب الفلسفة، ويقدم لنا درسا فلسفيا حديثا في الجامعة المصرية القديمة.

وتأثيرات طنطاوي جوهري الفلسفية متعددة في تلاميذه حيث نجد عديد من الدراسات والكتابات الفلسفية في هذه الفترة تمت من خلال تلاميذه نخص بالذكر منها كتابات محمد لطفي جمعة خاصة: مأدبة أفلاطون، وتاريخ فلاسفة الإسلام وترجمته لكتاب ميكيافيللي «الأمير». وقد أشار لطفي جمعة – الذي يستحق دراسة خاصة – إلى أثر طنطاوي جوهري عليه وكتب عنه في عدة مواضع من مذكراته نذكر منها: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام[56]، وكذلك رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفي جمعة[57].

[56] رابح لطفي جمعة: محمد لطفي جمعة وهؤلاء الأعلام، دار الوزان، القاهرة، 1991م، ص91- 102.

[57] رابح لطفي جمعة: حوار المفكرين، رسائل أعلام العصر إلى محمد لطفي جمعة، عالم الكتب، القاهرة، 2000م، ص74- 80.

علي أحمد عناني وبدايات الدرس الفلسفي

قليلة هى المصادر التى تفيدنا فى رسم ملامح المفكر المصرى على العنانى (1298هـ/ 1881م – 1362هـ/ 1943م) رغم أهمية الرجل الذى لم يوف حقه مثل بقية زملائه. وساعدت عوامل عديدة على غياب اسم العنانى أهمها خلافه مع طه حسين واعتزاله الحياة العامة فترة تزيد عن السبع سنوات.

ولد علي أحمد العناني أستاذ الفلسفة واللغات الشرقية في الجامعة المصرية القديمة "الأهلية" ثم دار العلوم في سنة 1881، وتلقى أولا تعليما دينيا، ثم درس في كلية دار العلوم وتخرج فيها سنة 1910. بعد ذلك سافر إلى ألمانيا مبعوثا من الجامعة المصرية القديمة لدراسة الفلسفة واللغات السامية، وبقي هناك إلى أن قامت الحرب العالمية الأولى في 1914م. ولما انقطعت صلته بالجامعة طوال فترة هذه الحرب؛ قررت هذه الجامعة شطبه من بعثتها لتغيبه. وفي سنة 1917 حصل على الدكتوراه تحت إشراف ادوار سخاو المستشرق الألماني. وقضى زمنا بالقسطنطينية حيث اتصل بالأتراك. ويظهر أنه كان يشتغل بالسياسة بين ألمانيا وتركيا، وعند ذاك انقطعت عنه موارد الجامعة [محمد عبد الجواد تقويم دار العلوم، ص 221].

وبعد عشر سنوات عاد إلى مصر فعين بالجامعة المصرية 1921 أوّلا مدرِّسا للغة العبرية ثم مدرِّسا للفلسفة.ويبدو أنه كون مكتبة خاصة ضخمة ولأنه أبعد عن كلية الآداب بخلاف بينه وبين طه حسين وهب هذه المكتبة للمجمع الماسونى (المصدر السابق) وجاء في مضبطة الجامعة المصرية عن نظام وبرامج الدراسة فيما يتعلق بدروس السنة الدراسية 1341هـ/ 1922- 1923م برنامج تاريخ الفلسفة العربية للدكتور علي العناني؛الذي يحتوي على دراسة: الإسلام والحياة العقلية العربية، أهل السنة والمتكلمون، المعتزلة والمتصوفة، الأفلاطونيات الحديثة، فلسفة أرسطو وما عزي إليه، إخوان الصفاء، الكندي، والفارابي، وابن طفيل، وابن رشد، الإسرائيليون بعد ابن رشد، نقل الفلسفة العربية إلى الحياة العقلية الأوربية، عصور الفتور إلى الوقت الحاضر.

وظلّ يدرس في الجامعة المصرية الأهلية حتى عام 1925 حين تحولت إلى جامعة حكومية وأصبحت تحت إشراف وزارة المعارف، فانتقل للعمل مدرسا للغة العربية

بمدرسة المعلمين العليا. ولم يلبث سوى شهر حتى تحول إلى دار العلوم لتدريس اللغات الشرقية، خاصة العبرية. وحضر دروسه بعض الأدباء والكتاب مثل: عبد الوهاب النجار، ومحمد عبد الجواد صاحب تقويم دار العلوم.وكان يلقي بعض المحاضرات العامة في الجامعة الأمريكية تظهر تعمقه في الفلسفة الإسلامية والحديثة وتاريخ الديانة الإسرائيلية (اليهودية) وفقه اللغة Philology، ولا سيما اللغات السامية، كما يظهر في مقدمة كتابه الأساس في اللغات السامية (بالاشتراك) الذى يعد كما كتب محمد عبد الجواد من أعظم الآثار التى ظهرت له. وظل بدار العلوم في عزلة لفترة طويلة، ثم انتقل بعد نحو عشر سنوات ليكون مفتشا للفلسفة بوزارة المعارف، وحين مرض بعد عامين أحيل إلى التقاعد وتوفي سنة 1943.

لقد كان له في حياته بعض النشاط العام في السياسة حيث شارك سلامة موسى في تأسيس الحزب الاشتراكي. مع كل من سلامة موسى، محمود حسنى العرابى، محمد عبد الله عنان، كما يذكر لنا كل من رفعت السعيد : تاريخ الحركات الاشتراكية فى مصر 1900-1925 ط5 القاهرة ، الثقافة الجديدة ص123-125، 211-296، وكذلك كمال عبد اللطيف، سلامة موسى واشكالية النهضة، المركز الثقافى العربى 1982 ص217،218، 219. ونعرف مما ذاكره أن العنانى أول من أدخل الفلسفة الهيجلية إلى العربية الا أننا لم نعثر على كتابه الاساس فى الفلسفة حتى نحقق هذا الحكم. نتسائل هل يجوز لنا أن نستنتج أنه درس بالمانيا، وعمل بالسياسة وسط دول المحور وأسس الحزب الاشتراكى وأدخل الفلسفة الهيجيلية للعربية، وفى ظل غياب كتاباته انه يقدم لنا هيجل عبر الماركسية ؟ ويقدمه محمد غلاب فى مجلة النهضة الفكرية، العدد 27 السنة الأولى، إلى القراء مشيرًا إلى اهتمامه الكبير بالدراسات الفلسفية، والفرق بين جهوده وجهود لطفي السيد في ترجمة كتب أرسطو، وإبعاده عن الجامعة، واعتزاله، وعودته للحياة العامة مرة ثانية مع تولي حلمي باشا عيسى وزارة المعارف العمومية.

وكانت نتيجة ذلك أن لم يوف لعلي العناني حقه مثل بقية زملائه من مبعوثي الجامعة المصرية وأساتذتها، بل وقع نسيانه وتجاهله، وانتقاله من الجامعة الأهلية إلى التربية والتعليم مرورا بدار العلوم، ورغم هذا فقد أشاد معاصروه بعلمه وكتاباته، مثلما

فعل محمد غلاب أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وصاحب مجلّة «النهضة الفكرية»، الذي عرف فيه «الفيلسوف الحق» وأشاد به في المقارنة بينه وبين لطفي السيد. وهذا ما نجده أيضا لدى زكي مبارك الذي يراه "من كبار أساتذة هذا العصر"، ويرجع هذا النسيان لعزلته، بسبب خصومة بينه وبين القائمين على أمر الجامعة لطفي السيد وطه حسين حتى أنه كتب عنهما في العدد الثالث (السنة الثانية) بأنهما ديماغوجيان في العلم مرجفان في الجامعة، وينتقدهما فى عدد من دراساته، فهو يخصص إحدى ابحاثه في النهضة الفكرية عن "غوته والأدب اليوناني" - دراسة نقدية تحليلية يرد فيها على ما كتبه طه حسين في ملحق جريدة السياسة في 9 أبريل 1932م.

آثـاره:

للأسف ان كتاب العنانى الاساس فى الفلسفى العامة مفقود ووجدت له بعض الدراسات فى مجلتى " النهضة الفكرية " و"الهلال" وهى لا تعطى صورة كاملة عن جهوده التى يذكرها كبار معاصريه : محمد لطفى جمعه، محمد غلاب، زكى مبارك وهى تنقسم الى وحدات ثلاث عامة، حضارات مقارنة، فلسفة وهذه الدراسات هى :

اولا:الدراسات العامة :

- -العلم وترجمة القرآن الكريم، النهضة الفكرية السنة الثانية العدد الأول
- -الفكر والتفكير السنة الثانية العدد الثامن عشر
- -اللغة العالمية أو الاسبرانيو، النهضة الفكرية، السنة الثالثة، العدد التاسع
- -بيان عام للعرب مصر والوحدة العربية، السنة الثالثة، العدد الاول
- -جوته والأدب اليونانى، النهضة الفكرية
- -الأدب العربى بين الهدم والبناء
- -شبابنا الجديد : اماله واحلامه مجلة الهلال نوفمبر 1933 (ص49-52)
- -ثانيا : الحضارات والآداب المقارنة
- - - الحكمة الهندية، الهلال جذ يناير 1934، ج2 فبراير 1934
- -الدولة الصينية تاريخ حكمة ودين وحضارة، النهضة الفكرية
- -المستشرقون والاداب العربية، الهلال اغسطس 1932
- -ثالثا : الفلسفة

-الحكمة معناها ومنشئها، الهلال ديسمبر 1933

-التصوف والمتصوفه، الهلال ابريل 1933

-ديكارت مجلة النهضة الفكرية السنة الثالثة، العدد الأول

وسنعرض لبعض هذه الدراسات بإيجاز :

للدكتور العناني عدة آثار نشرها في مجلتى "الهلال" و«النهضة الفكرية» بالقاهرة وهذه الدراسات هي: «الأدب العربي بين الهدم والبناء»، محاضرة ألقاها في 20 نوفمبر 1932 ويحدد موضوعه في ثلاثة أقسام: أولها الأدب العربي من حيث هو أدب، وثانيها فيما أحاط هذا الأدب في الوقت الحاضر من هدم موهوم، ثالثها في طرق بنائه وتدعيم هيكله. ويفيض في الحديث عن الأدب القومي والأدب العالمي. ونشأة الأدب العربي في الجاهلية وتطوره مع النهضة الإسلامية والنهضة العباسية وأثرها في الأندلس.

ولما كتب بحثه (المستشرقون والآداب العربية) عدد (1932/8)، وهو أقرب ما يكون إلى الحوار منه إلى النقد والهجوم، توقف فيه عند جهود المستشرقين الألمان في تاريخ آداب اللغة العربية خاصة جهود بروكلمان، وحين تحدث عن عمله « تاريخ الأدب العربي» اعتبره المصدر الأكبر لمراجع الثقافة العربية. وقد تأثر به بتاريخ الأدب العربى حسن توفيق الذي قام بتدريس اللغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية ببرلين وحين عاد إلى التدريس بدار العلوم، ويقارن العنانى بين بروكلمان وجرجي زيدان في «تاريخ آداب اللغة العربية»، فيرى أن الألمان أكثر الأمم عناية بالأدب العربي، ويشيد بجهودهم خاصة في المجالات العلمية.

ويقدم دراسة في عدة حلقات في النهضة الفكرية للبحث عن "العلم وترجمة القرآن الكريم" موضحا نظرة العلم في إعجاز التنزيل، ورأيه في الاجتهاد وشروطه، وفي المجتهدين ومعرفة اصطلاحه في الترجمة من حيث هي، ورأيه في ترجمة الكتب المقدسة، ويقسم بحثه إلى عدة أقسام: تمهيد، بين الدين والعلم، إعجاز القرآن الكريم، الاجتهاد، الترجمة من حيث هي ترجمة القرآن الكريم، خلاصة.

وأسهم فى فترة مبكرة من تاريخنا، فى أوائل الثلاثينيات في الحديث عن الوحدة العربية بدراسة متفردة في العدد الأول من المجلد الأول للسنة الثالثة من النهضة الفكرية وهى الدراسات الأولى حول القومية العربية. بعنوان "بيان عام للعرب، مصر والوحدة

العربية" مؤكدا على ارتباط مصر منذ بدء التاريخ بالجزيرة العربية، و"خاصة بعد الإسلام" وأنها تسعى لتأكيد ذلك في المظاهر القومية العامة.

ويعرض على حلقتين في مجلة الهلال للفلسفة الشرقية، فيتناول في الدراسة الأولى "الحكمة الهندية " في يناير 1934 حيث يعرض خاصة للبراهمة ومفهوم النفس الإنسانية، ويحلل في الدراسة الثانية مذاهب: السنكهيا والبيزاشيكا والكرافاكا في فبراير 1934، كما يكتب عن الدولة الصينية في مجلة النهضة الفكرية، ويشتمل هذا العمل على كتب أربعة: الأول في التاريخ الصيني، والثاني: في دين الأمة الصينية، والثالث: في حكمتها، والرابع: في حضارتها، ويفهم من أحد أعداد النهضة الفكرية أن للعناني كتابا حول الموضوع بهذا العنوان.

ويكتب في الهلال عن «الحكمة معناها ومنشؤها» في ديسمبر 1933 حيث يحدد معنييْن للحكمة أحدهما عام أدبي اجتماعي والثاني فني اصطلاحي، ويناقش قضية يونانية الفلسفة وشرقيتها مع بيان جهود الشرقيين من الصين والهند. فبالمعنى العام يمكن اعتبار جهود ابن المقفع والمتنبي حكمة وكذلك لاوتس والحكماء الهنود، لكنها؛أي الحكمة بالمعنى الاصطلاحي يونانية الهوية. وعلى حلقات متعددة يكتب عن "نشأة الفلسفة الإغريقية وتطورها"، والتفكير الأنطولوجي "حدوث العالم"، والمادة الأولى وتكوين العالم.

ويخصص دراسة أخرى لمجلة الهلال عن «التصوف والمتصوفة»، في العدد (1933/4) يرى فيها أن التصوف نافس علم الكلام في الحياة العقلية العربية، ويورد تحليل ابن خلدون للتصوف وارتباطه بالعلوم الشرعية، ويناقش أصل تسمية التصوف وغرض الصوفية، وهو الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاتصال بالذات الأقدس ومشاهدته، ويفيض في بيان مبادئهم النظرية خاصة الوحدانية.ويقف أمام آراء المتأخرين منهم من القائلين بعقيدة وحدة الوجود والحلول، خاصة ابن عربي وابن الفارض (ص741)، ويشير في نهاية الدراسة إلى طبقات الصوفية كما جاءت في كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي)، وفي دراسة ثانية بعنوان (طبقات المتصوفة) نشرها في مجلة النهضة الفكرية، السنة الثالثة ج1 عدد 1 يعرض لطبقات المتصوفة وتراجم بعض

مشهوريهم اعتمادا على بروكلمان الذي يراعي في ذلك التقسيم الزماني المكاني، ويذكر في كل طبقة جميع التابعين لها ناصا على عدد مؤلفات كل واحد منهم مع بيان المطبوع والمخطوط وأماكن وجودها.

ومن مؤلفات على العناني كتاب في اللغات السامية بالاشتراك، القاهرة 1947؛ وله أيضا "محاضرات في الفلسفة العامة " وهو محاضراته في الجامعة الأهلية القديمة (مفقود).

عرض العنانى للفلسفة عامة والفلسفة الإسلامية والحديثة وخصص أحد دراساته عن ديكارت موضحا شيوع مذهبه فى الثقافة المصرية، يقصد طه حسين الذى أخطأ فى أوليات هذا المذهب وغاياته. ويعرض لحياته ومؤلفاته ومنهجه عن الشك وحدوده، التى تظهر الكوجيتو أساس الحقيقة والذى نصل به إلى معرفة انيتنا وإلى معرفة الله والكون.

المصادر والمراجع:

1- عبد الجواد، محمد، تقويم دار العلوم، القاهرة، 1947.
2- محمد غلاب : تيم الحكمة، مجلة النهضة الفكرية، السنة الاولى، العدد 27
3- عطية، أحمد عبد الحليم، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990
4- عطية، أحمد عبد الحليم،الهيجلية فى الفكر العربى، مجلة أوراق فلسفية، العدد 18 عام 2008.
5- زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى، دار الشعب، القاهرة 1971 ص376
6- رفعت السعيد : تاريخ الحركات الاشتراكية فى مصر 1900-1925 ط5، القاهرة، دار الثقافة الجديدة.
7- كمال عبد اللطيف : سلامة موسى واشكالية النهضة، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1982
8- جمعة، محمد لطفي، حوار المفكرين، إعداد رابح لطفي جمعة، عالم الكتب، القاهرة 1999م.

طه حسين والفلسفة: المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

مقدمة: طه حسين والديكارتية:

تثير هذه الدراسة عدة تساؤلات حول علاقة ديكارت بالأدب والنقد؟ وعلاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي؟ وعن حدود تطبيق هذا المنهج الشاك على تاريخ الأدب؟ وصحة ما أعلنه طه حسين وتابعه فيه مريدوه من توظيفه لهذا المنهج ثم نتائج استخدام الشك المنهجي عند ديكارت أو الإعلان عن هذا الاستخدام وتطبيقه على الأدب؟ وما هو النقد الذي تم توجيهه إليه؟ وعلاقة هذا كله بالمشروع الفكري الذي دافع عنه وأخلص له رائد العقلانية العربية وصاحب دعوة الحرية والتحديث في تاريخنا المعاصر، عميد الأدب و[الفكر] العربي طه حسين؟

إن منهج ديكارت – كما كتب محمد مصطفى حلمي في تقديمه لترجمة الخضيري «للمقال في المنهج» - لم يؤثر في الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة فحسب، بل في الآداب أيضا وفي دراسة الأدب العربي بنوع خاص. لقد تأثرنا به في مصر المعاصرة، وقد تجلت آية هذا التأثر تجليا واضحا وجريئا على يد أستاذنا الجليل عميد الأدب العربي، وذلك عندما اصطنع منهج ديكارت الفلسفي العلمي في دراسة مشكلة كبرى هي مشكلة الشعر الجاهلي[1] هنا كما في مجالات أخرى من كتابات العميد يبرز الغرب في المشروع النقدي لطه حسين.

تمثل طه حسين العقلانية الديكارتية في درس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات ماسينيون الذي استمع إلى دروسه الفلسفية في «تاريخ المذاهب والمصطلحات»، ثم تعمق ذلك بعد سفره إلى فرنسا حيث استمع إلى محاضرات «ليفي بريل» عن ديكارت. وأعلن حين عاد من بعثته في دروسه أنه يريد أن يصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث كما يتضح من قوله: «فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء. ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل

هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا[2].

لا يقصد طه حسين هنا بيان المنهج الديكارتي وذكر تفصيلاته فتلك مهمة مؤرخي الفلسفة وشراحها ولا يقصد تطبيقه حرفيا على الأدب العربي – كما يرى البعض[3]. ولكن هدفه، الدعوة إلى تلك الأفكار الأساسية التي يأتي المنهج تعبيرا عنها وتحديدا لها ألا وهي دعوى العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن نصيبنا من التقدم والرقي مرتبط بمقدار سلوكنا وفقا للعقل، وأن تحرير العقل من كل سلطة هو مهمة العصر الحديث، والأجيال الحالية التي نهض يدعو إليها طه حسين – مثلما فعل ديكارت – الذي أراد أن يسلك في البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من العلم والفلسفة، تلك هي المهمة التي نهض بها الرجل.

أما السؤال عن: هل تطبيقه لهذا المنهج متفق في خطواته مع ما جاء في قواعد المنهج كما حددها ديكارت فتلك مسائل تجد إجاباتها عند المتفيقهين والمتحذلقين الذين لا يشغلهم سوى الاتفاقات أو الاختلافات الطفيفة السطحية بين هذا المفكر أو ذاك، أما طه حسين الذي بلغ منزلة ديكارت أو كاد، لأنه قام بنفس المهمة في تاريخنا الفكري، فلن نهتم بمسألة تعامله مع المنهج الشكي الديكارتي – وفهمه لخطواته والفرق بين تحديده لها وتحديد نفس الخطوات لدى صاحب المنهج – إلا بالقدر الذي يبين لنا إلى أي مدى ساهم مفكرنا الكبير في التقدم بالدراسات الديكارتية في العربية وكيفية تعامله معها لمعالجة مشكلات الفكر والأدب، وإلى ما انتهى إليه من نتائج، هل انتهى إلى نسخ مشوه للفلسفة والمنهج الديكارتي الغربي، أو وهذا هو الأهم إلى إثارة نفس المشكلات التي جاء المنهج تعبيرا عنها لدى المفكر والمثقف والقارئ العربي. وهل ما جاء به إضافة إلى المنهج ومدا لتطبيقاته لتشمل آفاقا أخرى لم تخطر ببال صاحبه الذي قصره على الشك في المحسوسات والمعقولات أي في نطاق نظرية المعرفة التقليدية. أم أراد عميدنا استنبات هذه البذور العقلية في تربة مشبعة بأملاح العاطفة والغيبيات الموروثة لا تنمو فيها أزهار العقل. لقد أراد باصطناع المنهج الدعوة إلى العقل وتحرير الإنسان ولم يكتف بالتوثيق الأكاديمي لأفكار ديكارت لتكون هوامش على المتن العربي الذي كادت أن تضيع كلماته بفعل الزمن، بل تفقد

صفحاته الناصعة وأوراقه العقلية بفعل الجمود والقيود والأغلال ومن هنا يقول طه حسين كلماته التي حفظتها الذاكرة المصرية، ويرى أنه يجب علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه:

«أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح ذلك أننا إذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف وسنلغي عقولنا»[4]. ويصل تعبير طه حسين عن هدفه إلى غاية الوضوح في قوله «أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتما على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم بل هو حتم على الذين يقرأون أيضا. ويوجه حديثه إلى الإنسان العربي القارئ له قائلا: «وأنت ترى أني غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحرارا حقا»[5].

أمام هذا الاهتمام بالمنهج والعقلانية الديكارتية، الذي يسري في أعمال المفكرين في مصر، كان الاهتمام الكبير في سوريا الكبرى وبلاد الشام بالفلسفة الحيوية البرجسونية التي سادت ليس فقط لدى الأكاديميين في الجامعات مثل سامي الدروبي بل أيضا لدى رجال السياسة والأيديولوجيا مثل: زكي الأرسوزي وميشيل عفلق، الذي استمع كل منهما في باريس لمحاضرات الفيلسوف الفرنسي وعرفا أعماله وتأثرا كثيرا بفكرة الطفرة والوثبة الحيوية التي كانت أساس البعث القومي وكانت الأساس الفلسفي لتوجههما الفكري وقد تابعهما في هذا عدد كبير من الباحثين العرب في سوريا وهو ما يهمنا في هذا السياق مما يحتاج إلى دراسة متأنية دقيقة لاختلاف الاهتمامات بينهما لمعرفة الدوافع التاريخية والاجتماعية وراء هذين الاختيارين.

إننا لا نود في هذه الدراسة «للديكارتية» في اللغة العربية، أو للعلاقة بين المفكرين العرب المعاصرين والفلسفة الغربية الحديثة. أن نتوقف أمام أسئلة من نوع إلى أي حد وصل هؤلاء الباحثون والمفكرون العرب في فهم آراء وأفكار الفيلسوف الفرنسي؟ أو أي جانب من فلسفته كان محور اهتمامهم؟ هل توقفوا أمام نظريته في الوجود والعالم، النفس والإنسان أو

الله أو الشك وغير تلك المسائل التي يحفل بها تاريخ الفلسفة؟ ولا يعنينا أيضا اهتمامهم بتحديد مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفلسفة وأسبقيته في الفكر الحديث؟ بل إننا نهدف في المقام الأول إلى بيان العلاقة الحضارية بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحديد إسهام كل منهم في تحديث العقل العربي وتحديد الأسس المختلفة التي يقوم عليها، وإلى أي مدى استفاد كل منهم من إنجازات الحضارة في النظر إلى الواقع العربي وكيف ساهم الغرب في هذا المشروع التحديثي من خلال توظيف الخطاب الفلسفي الغربي [الخطاب العقلاني للفلسفة الحديثة] وتحويله إلى مكون من مكونات الفكر العربي. وهذا يقتضينا تتبع الخطاب الفلسفي عند طه حسين خلال مراحله المتعددة.

أولا – البدايات الأولى للتوجه الفلسفي عند طه حسين:

لقد كتب أحد الباحثين العرب يقول: إن طه حسين يبدو بنيانا متراصا وكتلة مضيئة وسط بنية الأدب والفكر في خضم معارك القلم والسياسة بمصر منذ عشرينات هذا القرن... [بكتاباته وحياته] التي تأخذ دلالتها في كليتها وتقاطع لحظاتها وكأنها نص كتب دفعة واحدة»[6]. وهذا النص فلسفي في المقام الأول. فالخطاب الفلسفي هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى؛ فهو الإطار الأساسي والفكرة المحورية والبداية التي على أساسها يمكن قراءة كل كتابات عميد الأدب العربي التي تبدأ النهج العقلاني النقددي التحديثي الذي ساد مع قيام الجامعة المصرية. وهو نهج قائم بذاته، أي أنه لا يعتمد على بضع شذرات من الفلسفة العقلانية أو البراجماتية أو الوجودية كما عرفت في الغرب، بل يقوم على رؤية متكاملة ومشروع محدد، كما ظهر في "مستقبل الثقافة في مصر"، تمثل الغرب نظريا ليقيم بناءنا الحديث على أساس من إنجازاته.

لقد توالت كتابات طه حسين الفلسفية بالتأليف والترجمة في الفكر والفلسفة اليونانية في إطار اهتمامه بتاريخ وأدب اليونان والرومان بحثا عن الأسس التي تحكمه. فقد تناول الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان باعتبارهم «قادة الفكر» وعرف بأرسطو وأهميته وأثره، ورحب بترجمة «علم الأخلاق لأرسطو» وفرق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون حين أشاد شعراء مصر بترجمة أحمد لطفي السيد للكتاب[7] وكتب عن ديكارت عدد من الدراسات[8] وطبق منهجه في النقد الأدبي. وكتب عن «فولتير» و«رينان» والفيلسوف «تين»[9] وعن «الفلسفة

الإلهية» و«مصطفى عبد الرازق»[10] و«أحمد لطفي السيد»[11] و«عثمان أمين»[12] و«كرامة العقل»[13] و«تحرير العقل»[14] وقدم لكثير من المؤلفات الفلسفية مثل رسائل اخوان الصفا، وفجر، وضحى الإسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا. وتوضح هذه الجهود إمكانية تناوله هنا باعتباره فيلسوفا. وتلك الناحية قد لفتت إليه الانتباه من قبل بشكل عابر، ويهمنا أن نتوقف أمامها هنا. لقد كتب شيخ الفلاسفة العرب المعاصرين إبراهيم مدكور عن «عميد الأدب العربي وسلطان العقل»[15] وكتب فؤاد زكريا عن «قيم النهضة الفكرية عند طه حسين»[16] وصدرت أربع دراسات عن «طه حسين مفكرا» كتبها كل من محمد مصطفى حلمي أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة[17] والدكتور محمد كامل حسين[18] وعبد المجيد عبد السلام المحتسب[19] ومحمود أمين العالم. ويتناول أحمد كمال زكي «الفيلسوف الفنان طه حسين»[20] ويقف نبيل راغب أمام «المنهج العقلي عند طه حسين» و«طه حسين والفلسفة العقلانية»[21] وهذا ما يفعله فتحي العشري في «هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلي»[22] وعبد المنعم شميس «منهج طه حسين»[23].

«أن طه حسين مفكرا يصطنع النظر العقلي والمنهج الفلسفي العلمي. وهو كما يبدو [من آثاره] مفكرا مرويا وصاحب منهج محددا ومحققا بقدر ما يبدو مؤرخا للأدب وناقدا... وهو قد أوغل في دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدارسهم ومذاهبهم»[24]. وهذا ما تكشفه قراءة كتاباته التي تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة، وتظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى في الأزهر.

يقص علينا في الجزء الثاني من الأيام دروسه في المنطق التي تلقاها في جامع «محمد بك أبي الذهب» ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد(الأيام ص98). فقد درس في الأزهر متن السلم للأخضري مع صاحبه ليفخرا بأنهما يدرسان المنطق(ص 117- 128). فهو يدرس شرح الجرجاني على «ايساغوجي» وتكرر ذلك عاما تلوعام(ص129). لقد أحب المنطق حبا شديدا حين كان يسمع شرح السيد على «ايساغوجي» من أستاذه الشاب في العام الماضي، فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من أعلام الأزهر وإمام من أئمة المنطق فيه... يقرأ لهم شرح الخبيصي

على تهذيب المنطق وقد استقام أمرهم حتى أتموا قسم التصورات وبلغوا في كتابهم المقصد الثاني في التصديقات(ص104). وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا إليه ليلقي دروسه في بيته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقراءته «سلم العلوم في المنطق»(ص152).

وإلى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق في الأزهر، وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعة الأهلية نجد حرصه على دروس الفلسفة وتقربه إلى أساتذتها، فهو يذكر لنا نلينووسانتلانا الذي درس له «تاريخ الفلسفة الإسلامية»؛ الذي اتفق معه ليحضرا معا درسا من دروس الأزهر، وذهبا إلى الشيخ سليم البشري للاستماع إلى درسه في التفسير بالرواق العباسي(الأيام، ج3، ص35). وهو يقدر الرجل وينزله في نفسه منزلة نلينو الذي أثر فيه أيما تأثير؛ فالأستاذ سانتلانا قد أحدث في مصر نهضة خطيرة في دراسة الفلسفة الإسلامية وفي فهم الصلة بينها وبين الفلسفة اليونانية، ويحدثنا عن طنطاوي جوهري الذي كان يدرس الفلسفة الإسلامية بعد سلطان محمد وبعد سانتلانا. وفي هذا السياق لا يمكن إغفال تأثير ماسينيون العميق على طه حسين في سنين دراسته الأولى بالجامعة الأهلية وفي أثناء بعثته في فرنسا وربما يكون ماسينيون هو السبب وراء حرصه على السفر للخارج لدراسة الفلسفة.

لقد حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ. تلك إذن رغبة مبكرة تظهر فيما أرسله من خطابات إلى رئيس الجامعة الذي كتب إليه وإلى مجلس إدارة الجامعة برغبته في السفر إلى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية أو التاريخية موفدا من قبل الجامعة، ويكرر ذلك بتاريخ 18 مايو 1914، إلا أن هذه الرغبة ووجهت بعدم التعاطف، حين دعي للمثول بين يدي الحضرة الخديوية – فالفلسفة مفسدة كما يحكي ساخرا في الأيام – فكان رد السلطان حين أجاب الفتى عما يريد أن يصنع بعد أن ظفر بتلك الدرجة وأجاب دراسة الفلسفة – إياك والفلسفة... فإنها تفسد العقول! هكذا نصح أو حذر، وقال له ستسافر ولكن لا تدرس الفلسفة وعليك بالتاريخ فإنه علم عظيم(ص66). وبعد سفره إلى فرنسا، ورغم هذا التحذير فقد أخذ يقرأ الفلسفة(ص106-107) بل أكثر من ذلك أراد أن تكون رسالته للدكتوراه في «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» مؤثرا أن تكون الفلسفة هي عنوان رسالته بل أكثر من هذا أنه جعل من دوركايم مشرفا عليها من الناحية الفلسفية»(ص121).

كانت دراسة الفلسفة والتوجه إلى الغرب إذن هما البداية الأولى والحقيقية في صياغة مشروع طه حسين الذي لا ينفصل عن مشروع النهضة المصرية والإصلاحية العربية. ويخصص علي‌أومليل الفصل الخامس من كتابه «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» للحديث عن مشروع طه حسين «فطه حسين كون مشروعا ليبراليا أكثر وضوحا مما تجده عند غيره. ويبحث أومليل من خلال ملاحظاته على هذا المشروع، فيما إذا كانت هذه الليبرالية ممكنة. فهذا المشروع ثقافي في الأساس يستهدف إخراج مصر من «القرون الوسطى» إلى «العصر الحديث» أو من «الانحطاط إلى الرقي»[26] كما فعل الغرب، من خلال مجموعة مبادئ ليبرالية ترتد في النهاية إلى نقطة جوهرية هي ربط التعليم بالديمقراطية. يرى أومليل أن مشكل التأخر عند طه حسين والليبرالية عموما – مشكل سياسي يحل عن طريق تربوي ومن هنا نفهم لماذا كان الفكر العربي الحديث والحركات السياسية التي انبثقت عنه إصلاحية في أساسها.

لقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعا فأحدثوا ما سمي بالمعجزة اليونانية وهذا يعني أن اليونان خلقوا خلقا ما سوف يكون أسس الحضارة الحديثة، وهم في هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأي شيء لأمم الشرق القديم. والطريق إذن وحيد، هو الدخول إلى الحضارة الغربية من المدخل أي من الأصول [اليونانية]، حتى تكون المشاركة فيها منتجة. ومن هنا ارتباط طه حسين الوثيق بالفكر اليوناني[27].

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليوناني إلى أيام دراسته بفرنسا، غير أن هذه العلاقة قد استحكمت أكثر حين عين أستاذا للتاريخ اليوناني القديم وأخذ في نقل المآثر اليونانية فكتب عدة مؤلفات عن الفكر والفلسفة اليونانية وترجم كثيرا من المآثر اليونانية الأدبية والفلسفية مثل «آلهة اليونان» و«صحف مختارة من الشعر التمثيلي» و«مذهب أرسطو في السياسة والاجتماع» و«نظام الاثنيين» الذي ترجمه عن أرسطو. ولهذه الترجمة دلالتان: الأولى تتعلق بمشروع طه حسين بوجه عام، والثانية تتعلق بموقفه من الظرفية [السياسية] التي تجتازها مصر في تلك السنوات. أما الدلالة الأولى: فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرف بنظام سياسي يوناني مما يتعين على الفكر المصري أن يعرفه، بل لأن مخطوط هذا الكتاب قد تم العثور عليه في مصر مكتوبا على ورق البردي مما يؤكد أن صلات مصر الثقافية

باليونان قديمة ومتغلغلة في أعماق القطر المصري. ومصر إذ ترجع إلى أصول الغرب اليونانية – فيما يقول أومليل – إنما تحقق هدفا مزدوجا، هو إعادة التعرف على أصول الحضارة الغربية وفي نفس الوقت ربط الصلة بماضيها الحقيقي. هذه إذن دلالة ترجمة طه حسين لهذا الكتاب لأرسطو. أما الدلالة الثانية: فتتعلق بالظرفية التي كانت مصر تجتازها في أعقاب ثورة 1919 والمصريون مقبلون على حياة سياسية ديمقراطية فحريا بهم أن يعرفوا أصول هذه الديمقراطية»[28].

هكذا ينظر طه حسين إلى أصول نموذجه للنهضة انطلاقا من الأصل اليوناني الذي قامت عليه النهضة العربية القديمة والأوروبية الحديثة مؤكدا في كل ذلك على الجانب العقلي الذي كان يواجه به الاتجاه الرومانسي المحافظ». أما العقلانيون ومنهم طه حسين فكانوا يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باستقامة التفكير ووضوح الأهداف وكان الفكر اليوناني والفكر الأرسطي بوجه خاص هو عمدة أنصار العقل[29].

ثانيًا – الخطاب الفلسفي اليوناني:

يظهر في كتاب «قادة الفكر» أول تناول لتاريخ الفلسفة اليونانية عند أهم أعلامها وهو بالطبع تناول حضاري لتاريخ الفكر يتجاوز ذلك العرض الأكاديمي إلى محاولة أقرب إلى فلسفة التاريخ العقلي؛ فالكتاب كما يقول صاحبه «لا يعرض لتاريخ أشخاص بعينهم بل لتاريخ العقل الإنساني وتطوره»[30] فهو اعتمادا على المناهج الاجتماعية في دراسة تاريخ الأدب والتي ظهرت في أعماله النقدية يربط شخصيات الفلاسفة بالمناخ الاجتماعي والتاريخي التي نشأت وتفاعلت فيه ويعلن هذا منذ البداية.

ويعطينا طه حسين ما يشبه «قانون المراحل الثلاث في تطور التاريخ العقلي والحضاري فالمرحلة الأولى أدبية تبدأ بالشعر – هوميروس بدايتها، فالحضارة سواء كانت اليونانية أو العربية قامت على الشعر. و«هل كانت توجد الحضارة اليونانية التي أنشأت سقراط وأفلاطون لو لم توجد البداوة اليونانية التي سيطر عليها شعر هوميروس وخلفاؤه؟ ويبدأ بعد أن يتناول هوميروس بسقراط مبينا كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء إلى الفلاسفة [المرحلة الثانية] موضحا أسباب ذلك في تطور المجتمع اليوناني نفسه الذي يختلف عن المجتمعات الشرقية مناقشا العلاقة بين الشرق والغرب. وطبيعي عنده ألا يكون للشرق

في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني والسياسة اليونانية تأثير يذكر، إنما كان تأثير الشرق في اليونان تأثيرا عمليا ماديا لا غيره.

واعتمادا على «ليون روبان» يتناول تاريخ الفكر اليوناني منبها إلى ضرورة العودة إلى دراسة اليونان اقتداء بالأوروبيين فإذا قد أخذنا في العصر الحديث نسلك سبيل الأوروبيين، لا في حياتنا العقلية وحدها، بل في حياتنا العملية على اختلاف فروعها، فليس لنا بد من أن نسلك سبيل الأوروبيين في فهم هذه الحياة... وإذا كان الأمر كذلك علينا أن نتبين كيف كانت حالة الفكر في تلك العصور اليونانية الخصبة. ويبدأ من هؤلاء الفلاسفة بأبيهم وزعيمهم جميعا سقراط.

لقد نشأ سقراط مقابل تلك الحالة الشكية المتهاوية التي ظهر فيها السوفسطائيون، ويتناول حياة سقراط ويعرض لموقف الباحثين المعاصرين من قضية وجوده – وتلك مسألة سنناقشها في حديثنا عن الشك عند طه حسين – ثم يتناول الفلسفة السقراطية وهي تنحصر عنده في شيئين: الأول أن الإنسان قد جهل نفسه في جميع العصور المتقدمة وكان من الحق عليه أن يبدأ بنفسه فيدرسها ويتبين أمرها، حتى إذا فرغ منها استطاع أن ينتقل إلى الخارج. والثاني: أن الفلسفة يجب أن تقوم منذ البداية وقبل كل شيء على الأخلاق.

إن أهمية سقراط تظهر من سياق خطاب طه حسين في كونه «أراد أن يثبت الحقائق، ويسلك في إثبات هذا كله سبيلا تقرب كل القرب من السبيل التي سلكها «ديكارت» وهي أن يثبت وجود نفسه أولا، فإذا ثبت له وجود نفسه فقد ثبت أن في العالم حقائق ثابتة(قادة الفكر: ص49). ثم يتحدث عن منهج سقراط، وتأثيره والمدارس التي نشأت حول فلسفته، ثم يقف عند أهم تلاميذه أفلاطون وأرسطو.

ويتناول أفلاطون في فصل طويل يعرض فيه لعلاقته بسقراط والسمات المشتركة بينهما سواء ميولهما السياسية وموقفهما من الديمقراطية أو موقفهما من السفسطائية. ويتحدث عن رحلات أفلاطون المختلفة ومصادر فلسفته ويبين النواحي التي اهتم بها والتي يمكن النظر إليه من خلالها: ناحية الأديب الكاتب، ناحية الشعر والخيال، ناحية الفيلسوف الباحث فيما بعد الطبيعة، ثم ناحية الفيلسوف الخلقي الذي يؤسس لعلم الأخلاق، والسياسي الذي وضع علم السياسة والنفس ثم يعرض لفلسفته في المعرفة، ويتحدث عن عالم المثل

وبقية أجزاء فلسفته في الألوهية والتربية والسياسة وغيرها، وينتقل منه إلى تلميذه الذي كان يسميه «العقل» وهو أرسطو.

ولأرسطو أهمية خاصة عند طه حسين ترجم له كتابا في السياسة وكتب مرحبا بترجمة أستاذه لطفي السيد لكتابه في الأخلاق؛ فهو أقرب إلى البؤرة المرجعية له فيما يتعلق بالجانب العقلي عند اليونان. وأرسطو عنده سقراطي أفلاطوني من حيث أنه يقيم فلسفته على أن الحقائق ثابتة، وعلى أن هذه الحقائق الثابتة تنتهي في آخر الأمر إلى حقيقة عليا، وهو عنده عالم «قبل أي شيء يهجم على موضوعه هجوما دون أن يدور حوله بالحوار والمناقشة، ويعني بالفكرة قبل أن يعني باللفظ الذي يصوغها فيه. فأرسطو هو «الفيلسوف الوحيد الذي حاول في العصر القديم أن ينظم العالم الإنساني من جهة ويستقصي قوانين التفكير والتعبير والسيرة العامة والخاصة من جهة أخرى». فقد استقصى أرسطو في المنطق قوانين العقل الإنساني في البحث والتفكير على اختلاف درجاتهما، وأطوارهما وهذه القوانين ثابتة لا تتغير، ملائمة للإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث أنه شرقي أو غربي ولا من حيث أنه قديم أو حديث. وكما أنه منطق أرسطو خالد فأدبه خالد أيضا يريد بهذا الأدب «قوانين البيان في العبارة والشعر والخطابة. فهذه القوانين باقية خالدة لأنها للصور الطبيعية لتعبير الإنسان عن آرائه. ويفيض – بالطبع – في الحديث عن ذلك وعن أثره في الآداب المختلفة.

ومن هنا فأرسطو قائد من قادة الفكر. وهو أكبر قائد – سيعود إليه فيما بعد – ففلسفته سيطرت منذ ظهورها على العقل الإنساني القديم، وكان لها أكبر الأثر في تكوين العقل العربي الإسلامي، وهي التي كونت العقل الأوروبي في القرون الوسطى. «بل هناك ميزة يختص بها أرسطو دون غيره من الفلاسفة القدماء والمحدثين، وهي أن خصومه والمنتمين إلى المذاهب الفلسفية والدينية المناقضة لفلسفته يتخذون فلسفته نفسها وسيلة إلى محاربته»(قادة الفكر: ص159).

ومن الشعر والفلسفة ينقلنا طه حسين إلى مرحلة أخرى من مراحل فلسفة تاريخ العقل البشري. إلى السياسة ويبدأ بالإسكندر أما لماذا يتناول الإسكندر بين قادة الفكر؛ فذلك لأنه لم يكن فقط قائد جيش، «وإنما كان قائد فكر قبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل

شيء، لم يفهمه معاصروه ولم يفهمه خلفاءه وفهمناه نحن، ولكننا لم نفهمه بعد كما ينبغي. فهو لم يرد غزو الأرض وتحقيق فتوحاته العسكرية ولكنه كان يبغي مثل الفلسفة توجيه العقل الإنساني(قادة: ص118- ص119)الإسكندر إذن قائد من قواد الفكر، بل هو أشد قادة زعماء الفكر القدماء إنتاجا وأكثرهم نفعا، فما قيمة الفلسفية اليونانية كلها لو لم يتح لها الإسكندر. ليذيعها في أقطار الأرض ويبثها في مختلف الشعوب. ومن الإسكندر إلى يوليوس قيصر، فإذا كان الإسكندر صاحب الفكرة فقد كان قيصر منفذها.

وتحت عنوان «بين عصرين» يتحدث عن تخلي الفلسفة عن قيادة الفكر للدين، ويمضي سريعا فلا يتوقف للحديث عن المسيح مثلما تحدث عن: سقراط وأفلاطون والإسكندر وقيصر، وسريعا أيضا يبين أن قيادة الفكر استقرت للإسلام والمسيحية طوال القرون الوسطى، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة السياسية قيادة الفكر مرة أخرى، وقدر للإسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال. ويرى أن النهضة الأوروبية الحديثة قامت على اكتشاف الكتب الفلسفية والآثار الأدبية والفنية التي تركها اليونان والرومان. «فقد كان هؤلاء الفلاسفة من اليونان أرقى من الأجيال التي عاشوا فيها، وكانوا قد سبقوا هذه الأجيال إلى حيث لم تستطع أن تدركهم. ولم يكن من بد، من أن تنتظر فلسفتهم قرونا طوالا حتى يتم نضوج العقل الإنسانية فيحسن اساغتها واستثمارها. ولم تكد تظهر هذه الفلسفة وتشيع بين المحدثين حتى آتت ثمارها طيبا منتجا، وإذا هي توجد نفرا من الفلاسفة والساسة تولوا قيادة الفكر حتى انتهوا به إلى الثورة الفرنسية إلى ما نحن فيه الآن».

ويغير طريقته في البحث في الصفحات الأخيرة حين يتحدث عن «العصر الحديث؛ ذلك لأن موضوع البحث نفسه قد تغير، ولأن الظروف التي تحيط بالعقل الإنساني قد تغيرت تغيرا عظيما وظهرت فروق كثيرة بينها وبين تلك الظروف التي كانت تحيط بهذا العقل أثناء العصور القديمة والقرون الوسطى. ومن هنا لم يكن من الحق ولا الصواب - «أن نبحث في هذا العصر عن قيادة واحدة للفكر، أو عن نوع واحد من قادة الفكر... إنما عن قيادات للفكر وعن أنواع من قادة الفكر. وتلك مهمة لم يقم بها طه حسين في هذا الكتاب، ويعتذر

الرجل عن عدم الإفاضة في الحديث، لأن درس المحدثين من قادة الفكر على اختلاف ما تفرقوا فيه من فروع حياة العقل والشعور يحتاج إلى سفر آخر بل إلى أسفار»(ص152).

ونلمح الاهتمام بتاريخ الفكر اليوناني باعتباره جزءا من تخصصه قبل كتابه «قادة الفكر» وذلك فيما كتبه عن مؤتمر العلوم التاريخية ببلجيكا. وحين يحدثنا عن ثاني أيام المؤتمر ويقص علينا أنه ترك لجنته وذهب إلى لجنة تاريخ الحضارات في العصر القديم، أو بعبارة أصح «لجنة التاريخ العقلي في العصر القديم». ويبين دهشته من موضوع المحاضرة وهي دهشة تفيدنا نحن هنا، وتدهشنا؛ لأنها تبين موقف طه حسين من الشك في أبريل 1923. ذلك أن أحد الفلاسفة البلجيكيين هو الأستاذ «دوبريل» ألف كتابا في تاريخ الفلسفة اليونانية زعم فيه أن البحث التاريخي الصحيح ينتهي بالباحث إلى أن سقراط شخص خرافي لم يوجد، ولم يعرفه التاريخ، يقول طه حسين «أعترف بأني دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان المحاضرة فما كنت أظن أن وجود سقراط يصل في يوم من الأيام أن يكون موضوع بحث فضلا عن أن يكون موضوع إنكار[31]. ينكر طه حسين هذا الشك ويشك في هذا الإنكار.

وكم كانت سعادة طه حسين كبيرة حين نهض لنقض هذه النظرية أحد الأساتذة الفرنسيين وهو «لفيفر». فقد أعجب بهذا الأستاذ ولم يكن مصدر هذا الإعجاب اقتناعه بردوده وإنما كان مصدره قبل كل شيء هو حبه لسقراط وحرصه على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا. إن طه حسين يرفض شك دوبريل القائم على الأدلة ويسعد بحماسة عاطفية بعيدة عن اقتناعه العقلي بردود لفيفر حين يتناول الشك أحد عناصر نموذجه الغربي، وهو موقف يختلف عن شكه الذي سوف يعلنه بعد أقل من ثلاثين شهرا في «الشعر الجاهلي» وهو ما سنتناوله حين نناقش موقفه النقدي أما الآن فلنتابع الخطاب الفلسفي اليوناني في حديث رائد العقلانية عن المعلم الأول أرسطو بمناسبة ترجمة أحمد لطفي السيد لكتابه الأخلاق.

يسعد طه حسين سعادة غامرة بظهور هذه الترجمة في العربية ويكتب عنها باعتبارها «حادثا أدبيا ذا خطر» فإن ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التي ألفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها في مصر من حين إلى حين. فليس

هناك فيلسوف يمكن أن يقارن بأرسطو، فطه حسين يعي قيمة ومكانة المعلم الأول. فأرسطو هو الذي وضع علم الأخلاق، كما وضع علم المنطق وعلوما أخرى مختلفة، بمعنى أن أحدا من الفلاسفة لم يسبق أرسطو إلى تدوين المنطق على أنه علم يدرس وإلى تدوين الأخلاق على أنه علم يدرس[32].فأصبحت فلسفته فلسفة الإنسانية وأصبح منطقه بالقياس إلى العقل الإنساني كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعي بالقياس إلى الأجسام. وأصبحت أخلاق أرسطو وسياسته أساسا لهذا العلم الفتي الخصب الذي لم يؤت بعد ثمراته الناجحة علم الاجتماع». وهو يؤكد أهمية وضرورة أرسطو للحضارة ولا يرى مبالغة في قول بعض الفرنسيين لو أن هذه الحضارة الحديثة أزيلت وأريد تأسيس حضارة جديدة لكانت فلسفة أرسطو أساسا لهذه الحضارة الجديدة[33].

ويثير حديث طه حسين عن ترجمة لطفي السيد لكتاب أرسطو قضية هامة تتعلق بموقف طه حسين نفسه من التراث اليوناني الذي يمجده أشد التمجيد ومن أجل ذلك يصدر أحكامًا لا تتفق مع أحكامه المعروفة في كتاباته المختلفة. فطه حسين داعية التجديد يشيد بالتراث القديم ويدافع عنه بحماس؛ لأنه يوناني ولأنه أرسطي فهو يرى: «أن أوروبا الحديثة قد جددت الفلسفة في جميع فروعها واستحدثت من العلم ألوانا لم يعرفها أرسطو... ولكن هناك شيئا آخر لا شك فيه وهو أن تجديد الفلسفة واستحداث العلم لم يبلغ من فلسفة أرسطو إلا قليلا وقليلا جدا. وما زال أرسطو المعلم الأول وما دمنا لا نعرف فيلسوفا مهما يكن الفرع الذي يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع إليه ولا يعتمد عليه.

ولا يتوقف الحماس لأرسطو الذي ترجم له وتناول «مذهبه في السياسة والاجتماع» وجعله من أهم «قادة الفكر» بل تلمس مناسبة حديث شعراء مصر عند ترجمة أحمد لطفي السيد ليميز لنا أدق التفاصيل بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون. يقول في مقالته «شعراؤنا ومترجم أرسطو»: لقد تعلق شوقي بأرسطو وأراد أن يشيد بذكره ويرفع شأنه، ولعلك تدهش ولعل شوقي نفسه يدهش إذا قلت لك وله أنه لم يمدح أرسطو وإنما مدح أفلاطون... إنه يصف أرسطو بأنه سبق إلى التوحيد فأعلنه قبل البنية والخطيم وقبل المسيح أيضا. وبأنه كان قدسي الروح... وإذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق إلى إعلان التوحيد فليس هو أرسطو، وربما لم يكن هو أفلاطون، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضا، فقد سبق فلاسفة إلى

إعلان التوحيد في القرن الخامس قبل المسيح. ولكن الشيء الذي يستحق العناية هو أن هناك فيلسوفا يونانيا يقرن إلى المسيح وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ومصدرا من مصادرها. هو أفلاطون صاحب المثل الذي أمعن في طلب المثل الأعلى والذي استطاع أن يرقى بالنفس الإنسانية والفكرة الإلهية إلى حيث لم يسبقه ولم يدركه فيلسوف بعده»[34].

ومن هنا فأفلاطون هو الجدير بالشعر وليس أرسطو الذي لم يرفع بصره إلى السماء، وإنما خفضه إلى الأرض، ذلك لأنه لم يكن هناك فيلسوف تلائم فلسفته الشعر حقا، أو قل إذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقا فهذا هو أفلاطون لا أرسطو. ولو عرف شوقي إله أرسطو، هذا الإله العاجز الجاهل المفتون بنفسه المنصرف إلى جماله عن كل شيء الذي لا يعلم إلا نفسه ولا يفكر إلا في نفسه، لرثى هذا الإله ولرثى لأرسطو نفسه... «لم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرسطو، ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة اليونان[35].

وهو يرى أن الشعراء ثلاثة: حافظا وشوقي ونسيما لم يفطنوا للغرض من تأليف الكتاب فهم فتنوا بلفظ الأخلاق وخيل إليهم أن أرسطو قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ألفه، وأن لطفي قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ترجمه ولكنه يوضح أن الغرض الأول من تأليف الكتاب وترجمته علمي لا عملي، وأن المؤلف والمترجم أرادا خدمة الفلسفة قبل أن يفكرا في الوعظ والإرشاد[36].

ثالثاً - الخطاب الفلسفي الإسلامي:

وينبغي أن نتوقف أمام اهتمام طه حسين بالفلسفة لدى المسلمين وقد اختار المعري ليعرض لنا فلسفته في أول كتابة منهجية له عن «ذكرى أبي العلاء» التي تقدم بها كرسالة للدكتوراه إلى الجامعة الأهلية ونوقش فيها 1914 ودلالة هذا التاريخ أنه يوضح الاتجاه العقلاني لدى طه حسين حتى قبل سفره إلى فرنسا وقبل تأثره بالمناهج الغربية، وهو موضوع ظل ملازما للعميد بعد ذلك؛ فهو يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها إلى جامعة مونبلييه[51]. ويهمنا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للموضوعات الفلسفية المختلفة.

فقد قدم دراسته للجامعة الأهلية بعنوان «ذكرى أبي العلاء» 1914 وطبعت عدة طبعات وظهرت 1930 بعنوان تجديد ذكرى أبي العلاء وهي مقسمة إلى خمس مقالات الأولى «زمان أبي العلاء ومكانه» ثم حياة أبي العلاء. والثالثة أدب أبي العلاء، ثم علم أبي العلاج وتتوج المقالة الخامسة جهده بتناول «فلسفة أبي العلاء» وهي أوسع أقسام الكتاب ومع ذلك يرى أنها وقد ألمت بأمهات المسائل من الفلسفة العلائية شديدة الإيجاز يحتاج إلى أن يفصل القول فيها تفصيلا يفي ما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة[52].

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة وتحديده مفهوما للفلسفة يتسع إلى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات(تجديد، ص226) ومن هنا يرى أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء؛ فمن درسوه من العرب لم يوفوا هذه الناحية حقها والذين أرخوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته «ولعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلا ويظهر الناس على أسرارها ووقائعها(ص250).

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق إلمامه بالفلسفة الإسلامية واليونانية حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجد تحت عنوان «أصول فلسفته» يعرض لنا الاتجاهات الفلسفية المختلفة عرضا وافيا وبين أنه ليس من الأفلاطونية المحدثة، التي ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الإشراق، ولا هو من السفسطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية. فهو ليس سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون ولا شاك كما ذهب الذهبي، والواقع أن أبا العلاء لم يتخذه لنظره مذهب أهل السنة ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضا»(ص256) وذلك لأنه لا يؤمن إلا بالعقل وحده.

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء الطبيعية والرياضية والإلهية والعلمية. ويأتي بأشعار توضح موقفه في موضوعات الفلسفة الطبيعية، في المادة والزمان والمكان واللاتناهي؛ فأبي العلاء يرى رأي الفلاسفة في أن الأجسام تأتلف من مادة قديمة خالدة وصور تختلف عليها. كما يرى أيضا قدم المكان ولا تناهي العالم. وحين يتناول فلسفة أبي العلاء الإلهية يقسمها ثلاثة أقسام هي: ما يتعلق بالإله، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم

وما يتصل بالرسل والشرائع وينتهي طه حسين من تحليله إلى أن الرجل إسلامي النزعة يونانيها فيما أثبته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة. ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسطوطاليس في إثبات أن الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة لأن السكون عجز والحركة عرض وكلاهما عليه محال ويحلل تحليلا فلسفيا عميقا له جدته هذا الفارق حيث يحس القارئ أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا والاصطلاحات والأدوات الفلسفية.

وفي تناوله الفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الإنسان وغرائزه، ويرى أن الإنسان شرير بطبعه وقد ذم الدنيا، لذا كره الوجود وآثر العدم ومن هنا رفض الزواج. ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية ويرى أنها تتطلب دراسة وافية لذا فهو يكتفي ببيان القاعدة التي بنى عليها المعري رأيه في الأخلاق وهي : «قاعدة اللذة» التي وصفها الفيلسوف اليوناني أبيقور. وحين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذي يصح أن يسمى بحق فلسفة أبي العلاء المعري؛ لأنه تدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التي تضمنتها أشعاره والمتصفح للمقالات الأولى للكتاب يجدها تمهيد للأخيرة عن فلسفة أبي العلاء التي حددها لنا عقليا من خلال منهجه الواضح في الفهم والتعامل مع التاريخ الأدبي الغربي حتى قبل أن يصطنع المنهج الديكارتي.

رابعًا - الخطاب الفلسفي الحديث:

كان طه حسين داعيا إلى الحرية الفكرية وإلى التزام المنهج العقلي الصرف حتى في البحوث التي تبدو غير خاضعة لذلك المنهج كما في «الأدب الجاهلي». فكان بهذا الذي صدر به بحثه في الأدب الجاهلي – كما حدد ذلك زكي نجيب محمود في دراسته «الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة» كأنما يضع منهاجا لحياتنا الجامعية كلها مؤداه أن يكون الباحث موضوعي النظر مستقلا حرا غير مقيد بالآراء السابقة التي قيلت في موضوع بحثه لا يميل مع الهوى ملقيا بزمام بحثه إلى المنهج وحده[39]. والمنهج عند طه حسين هو محور خطابه الفلسفي الذي يعرض إنجاز الفلسفة والعلم الأوروبي الحديث حيث يتجه إلى قبلته في الغرب.

ويتحدد الغرب الآن في الفلسفة العقلية الحديثة. هنا يأخذ ديكارت المكانة التي كانت لأرسطو «كانوا يعتقدون أن فلسفة أرسطو هي خاتمة الفلسفة وخلاصتها وكلمتها الأخيرة، فجاء ديكارت وأنبأهم أن فلسفة أرسطو هي بدء الفلسفة لا آخرها ولا وسطها»[40]. ومن هنا اهتمامه المكثف بفلسفة ديكارت هذا الاهتمام الذي يشغل طه حسين عام 1926. فقد كتب عن «ديكارت» في جريدة السياسة دراسة هامة يقدم بها لكتاب الشعر الجاهلي. كما أكد «وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت»[41]. وأثار خطاب طه حسين عن ديكارت ردود فعل عديدة فكتب محرر جريدة الكشكول «نقد لمحاكاة طه حسين لديكارت»[42] في 1936/6/4 وكتب عبد المتعال الصعيدي «منطق جديد. لمولانا دكتور الجامعة» ورأى فيه «بحث تافه ودعوى عريضة»[43] كما كتب محمد أحمد الغمراوي عن «الحكيم ديكارت في إساءة طه حسين إليه، حقيقة الشك عند ديكارت»[44]. والخطاب الديكارتي لطه حسين يظهر في مقالته الهامة «ديكارت» التي تجدها في كتاب «من بعيد» وهي التي نعرض لها الآن ثم نرجئ حديثنا عن المنهج إلى بعد ذلك.

والدكتور طه يعي أهمية ديكارت بالنسبة للفكر الحديث وضرورته لكل مثقف: «لقد أراد الله أن يظهر اسم ديكارت وفلسفته منذ ثلاثة قرون وأن يطبع العصر الحديث كله بطابع ديكارت، وأن يتغلغل تأثير ديكارت كاسم أرسطو عنوانا تطور من أطوار الحياة الإنسانية العامة التي تلزم الأجيال مهما تختلف بها الأزمنة والأمكنة»[45]. أراد الله هذا كله، وأراد معه شيئا آخر هو أن يظل ديكارت مجهولا عند طائفة من شيوخ الأدب في مصر لا يعرفون اسمه ولا مذهبه. ينكر طه حسين إذن على أدباء مصر – الثلاثينيات – جهلهم بديكارت ويسخر منهم؛ فديكارت ضرورة ثقافية ومعرفته هامة، ينبغي أن يلم بها كل من يدعي الأدب.

فناقده الشيخ علام وأصحابه يرون رأي القدماء، ويكتبون أن الأديب يجب أن يلم من كل شيء بطرف، ويجهلون ديكارت وفلسفته وأثره البعيد في حياة العقل والشعور. وهم يجهلون ناسا آخرين عير ديكارت وأشياء أخرى غير فلسفة ديكارت، ولكنهم مع ذلك يرون أنهم أدباء. فديكارت ليس شيئا وفلسفته ليست شيئا، والحق أن عليهم أن يلموا من كل شيء بطرف فأما ما ليس "شيئا" فلا ينبغي أن يلموا منه بقليل أو كثير. فإذا أردت أن تعرف لم لا

يكون ديكارت شيئا من الأشياء ففي جواب ذلك قولان – كما يكتب ساخرا – أحدهما أن الشيء الذي ينبغي أن يلم الأدباء بطرف منه هو الشيء الرسمي الذي اشتمل عليه التعليم الرسمي في وزارة المعارف، وليس في البرنامج الرسمي لوزارة المعارف ذكر ديكارت ولا فلسفة ديكارت، وإذن فهما ليسا في الورقة الصفراء... وإذن فليس الأديب مكلفا أن يلم منهما بطرف لأنهما ليسا شيئا. هذا أحد القولين: وهناك قول آخر وهو أن الشيء الذي ينبغي أن يلم الأديب منه بطرف هو الشرق القديم(من بعيد: ص292).

هنا ينبه طه حسين إلى أوروبا والغرب حيث يجد أسس مشروعه الذي يقدمه لقارئه الذي ينبغي عليه أن يواكب ثقافة العصر ومن هنا سخريته الشديدة ممن يجهلون الفيلسوف الذي طبع العصر بطابعه. فأوروبا عندهم ليست شيئا وديكارت ليس شيئا وفلسفته ليست شيئا، وجهل أوروبا وديكارت وفلسفته ليس من الأمور التي تعاب على الأديب... فلشيوخ الأدب أن يعتذروا أو أن يفاخروا بأنهم يجهلون ديكارت وفلسفته لأنهما ليسا شيئا(ص293).

ومعرفة ديكارت مما يفخر به طه حسين فهو أحد الذين يعرفون لغة أجنبية وأحد الذين يحسنون لغة ديكارت، وأحد الذين قرأوا ما كتب عن ديكارت يقول: «اني أهدي هذا البحث [عن ديكارت] إلى الذين يعرفون ديكارت من المتفرنجة والمتعلمين على اختلافهم ذلك أني أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس في مصر، فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا واضطرني ذلك إلى كثير من البحث والتحقيق وإلى ألوان من الاستقصاء والاستقراء. ولكني لا آسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت إلى نتائج غريبة وقيمة» ويقص علينا قصة طويلة أظنها من باب الخيال ومن قبيل السخرية من شيوخ الأدب. فديكارت فيلسوف غريب حقا. فقد كان يأتلف من شخصين يختلفان فيما بينهما كل الاختلاف: أحدهما فيلسوف معتدل معقول (هو ما نعرفه). والشخص الثاني هو ما لفتنا وبهرنا لما فيه من غرابة. ويرى أن أفضل طريق لشرح هذه الناحية الخفية من حياة ديكارت هي تلخيص بعض ما كتبه عن نفسه. ويأتي لنا طه حسين بقصص عجيبة عن ديكارت الذي لاقى يهوديا كان يبطن الإسلام وصعدا في الفضاء على جرة لفا بها العالم، ويفيض في هذه القصص وينتهي من ذلك موجها حديثه لناقديه قائلا أنه يعتمد على ذكائهما في فهم فلسفته [فلسفة ديكارت] من هذا الفصل. وهنا يصل خطاب إلى ذروته بأقصى درجات السخرية حين يعلن أن «للرجل

[ديكارت] نوعين من الفلسفة: أحدهما سخيف ضعيف هو الذي اعتمدت عليه في كتاب الشعر الجاهلي، لأني لست من أهل التصوف ولا القادرين على الشطح والنطح. والآخر قيم ممتع خصب لذيذ يلتمس في كتب الحلاج وابن عربي وكتاب الدياربي وشمس المعارف الكبرى، وفي رسالة صغيرة توجد في مكتبة الأستاذ الجليل أحمد زكي باشا بقسم المخطوطات يقال لها «دومة في نومة»(ص296).

ومن فخره بمعرفة ديكارت وسخريته من جهل الجاهلين به يتوجه بالحديث لصاحب المعالي وزير المعارف مبينا له – ولنا – أنه لو سئل تلميذ أوروبي عن ديكارت في امتحان الشهادة الثانوية وجهل كما يجهله أساتذة هذه المدرسة العليا لحيل بينه وبين الشهادة التي يطلبها... ويرى أنه لا ينبغي أن يكون في مدارسنا العليا أستاذ أو طالب يجهل اسم ديكارت أو فلسفته أو أثره في هذا العصر الحديث.

ولا يقتصر خطاب طه حسين الفلسفي الحديث على «ديكارت» بل يتناول «فولتير» ولفولتير أهمية خاصة بالنسبة لطه حسين فقد تنبأ لطفي السيد له بأنه سيكون موضعه من مصر موضع فولتير من فرنسا». كما تناول كلا من «رينان» و«الفيلسوف تين». وأفاض في الحديث عن روسو ودوركيم وبين خصائص كل منهما في عدة مواضع منها حديثه عن تأثر منصور فهمي[46] بهما، وأثناء عرضه لكتاب محمد حسين هيكل عن روسو[47]. وتحدث عن سارتر في مجلة «الكاتب المصري». وعن الفلسفة الوجودية في كتابات عديدة إما مباشرة أو حين يعرض لنتاجها الأدبي، يقدم لنا أبعادها وخصائصها وهو يتناول مسرحية ألبير كامي «سوء تفاهم» في كتابه «نقد وإصلاح» - التي تنتمي عنده إلى لون جديد من الأدب التمثيلي المتشائم عرفه الفرنسيون منذ أواخر الفترة التي انقضت بين الحربين العالميتين... ونشأت فلسفة متشائمة إلى جانب هذا الأدب المتشائم تقوم على اعتداد الإنسان بنفسه، وبنفسه وحدها وعلى إهدار القيم القديمة واستحداث قيم جديدة... ويقدم كامي باعتباره أحد هؤلاء المتشائمين فقد «واجه قراءه في أواخر الحرب الثانية وفي أعقابها بمذهبه الفلسفي المشهور مذهب العبث... وهو مذهب يقوم على أن وجود هذا العالم لا حكمة له فيما يرى العقل... ويرى طه حسين أن أمثال هذه القضية التي تغلب عليها الفلسفة وتستأثر بها من دون الأدب كثير في الأدب الفرنسي المعاصر، وكتابه الظاهرون هم هؤلاء الثلاثة:

جان بول سارتر، وألبير كامو، وجابرييل مارسيل وإن كان ثالثهم يذهب بفلسفته الوجودية مذهبا دينيا مسيحيا»[48].

ويلاحظ اقتصار خطاب طه حسين الفلسفي الحديث على الفكر الفرنسي، فالفرنسية هي لغته الأساسية التي يتعامل بها ونافذته على الفكر الغربي فمن الصعب أن تجد لديه خطابا في الفلسفة الإنجليزية وهو كذلك يبتعد عن الفلسفة الألمانية التي تتصف عنده بالغموض والإبهام، كما يظهر من حديثه عنها حين يتناول كتاب «مطالعات في الأدب والحياة» للعقاد الذي يقرن أسلوبه بهذه الفلسفة يقول: «أعترف بأن الفلسفة الألمانية تمتاز عندي بالغموض والإبهام، وأن الله لم يوفقني في يوم من الأيام إلى أن أفهمها أو أجد فيها لذة إلا حين أقرؤها في الكتب الفرنسية الملخصة. ومع ذلك فقد وجدت لذة عند أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا، بل عند الداونيوالتفتازاني. وعند ديكارت وكونت واسبنسر وبرجسون، وجدت اللذة العقلية عند هؤلاء جميعا... ولكن لم أجدها عند «امانويل كانت» ولا عند «هيجل» ولقد ضقت ذرعا «بنقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي» وانصرفت غير مرة عن المؤلف إلى الشراح الفرنسيين لأعرف شيئا عما أراده فيلسوف كسينزبرج... وأنا أعترف بأن مقدمة العقاد قد ذكرتني بتلك الأيام السوداء التي قضيتها مع «كانت» و«هيجل» واتهمت فيها نفسي بالغباوة والجهل، وقلت مذعنا لقضاء الله ضاحكا من نفسي ومن الفلسفة والفلاسفة: وفوق كل ذي علم عليم»[49].

ويتضح من هذا الاستشهاد مدى إلمام طه حسين بالفلسفة الألمانية، رغم عدم تعاطفه مع لغة أصحابها التي أبعدته عنها ولم تبعده عن أصحابها الذين قرأ لهم وعنهم ما كتبه الشراح الفرنسيين فموقف طه حسين هنا ينصب على اللغة الألمانية، وليست على آراء فلاسفتها الذين يذكرهم ويذكر أعمالهم المختلفة بفهم عميق. واقتصار خطاب طه حسين الفلسفي الحديث على ما قدمه الفلاسفة الفرنسيون أو بمعنى أدق على ما كتب بالفرنسية يجعل الخطاب قاصرا، ويجب إكماله، والترجمة هي وسيلة إكمال هذا النقص «فالترجمة من لغات أخرى قد لجأ إليها قدماؤنا حين نقلوا الفلسفة اليونانية عن السريانية وحين نقلوا بعض الآثار الهندية عن الفارسية، ولجأنا إليها في العصر الحديث، وقد آن لنا فيما أعتقد أن نعدل عن هذا النقص ونبرأ من هذا القصور»[50].

يعي طه حسين أهمية الترجمة لإكمال هذا النقص في الخطاب الفلسفي المعاصر وفي فصل خاص قصره على ترجمة الفلسفة في كتابه «نقد وإصلاح» يتناول تلك القضية حين يتساءل مؤكدا : والفلسفة، أنترجمها إلى العربية كما ترجمها الأولون من العرب فغيروا بترجمتها طبيعة الحياة العربية، وأقاموا بفضلها هذه الحضارة الإسلامية الرائعة التي لها أثرها في إحياء أوروبا في القرون الوسطى... قبل أن يتاح لها العلم المباشر بفلسفة الأولين وآدابهم وفنونهم على اختلافها(نقد وإصلاح: ص128) وعلى هذا التساؤل الذي يوضح حدود وأهمية الترجمة ودورها في رقي الوطن يتضح في موقف طه حسين وإجابته الواضحة؛ فالرجل مؤمن أشد الإيمان وأقواه بأن ترجمة أصول الفلسفة الإنسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية في كل وطن يطمح إلى الرقي ويجد في سبيله. وفي هذا يقول طه حسين مؤكدا إيمانه بدور الفلسفة في «الرقي والنهضة» : وأنا مؤمن بأن لا أمل لوطن حي يريد أن يرقى وأن يكون لحياته حظ من خصب، لا أمل لهذا الوطن في أن يبلغ ما يريد إلا إذا عرف الفلسفة الإنسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها»(ص192) ولن نتوقف عند جهود طه حسين المختلفة في الترجمة وقد سبق الإشارة إلى بعضها ولكننا نشير إلى نموذج محدد من نماذج اهتمامه بها سواء أقام بها بنفسه أم شجع الآخرين وطلب منهم القيام بها، وفي إطار اهتمامه بالفلسفة الديكارتية والمنهج الديكارتي فقد ساعد على إقامة الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمائة عام على صدور «المقال في المنهج» حيث شاركت مصر والجامعة المصرية بهذه المناسبة بإقامة عدة ندوات وكتب باحثوها في الصحف والمجلات المصرية والعربية ونذكر الندوة التي أقامتها كلية الآداب وحاضر فيها الفيلسوف الفرنسي ألكسندر كواريه عن المقال في المنهج بعنوان «ثلاثة دروس في ديكارت» وأشرف الرجل على الاحتفال ودعى إلى نقل دروس كواريه إلى العربية فترجمها الأستاذ يوسف كرم ونشرتها الجامعة.

ويوضح هذا النموذج - حرص طه حسين على ترجمة «دروس في ديكارت» - الاهتمام الشديد بالفلسفة والمنهج الديكارتي، فأهمية الترجمة تتجاوز البحث الأكاديمي لتلبية متطلبات الحياة المصرية ولا تقتصر على مذهب دون آخر بل تقبل على الاتجاهات الفلسفية المختلفة وإن كانت مخالفة ومعارضة لعقائدنا، فقد ترجم العرب من فلسفة الفلاسفة ما يخالف الإسلام أشد الخلاف، لم يمنعهم ذلك من ترجمته والرد عليه»(ص193). ستترجم

الفلسفة إذن إلى العربية، ما في ذلك شك، صريحة كانت إجابة طه حسين وحاسمة، وستترجم قديمها وحديثها مهما تختلف مذاهبها وأوطانها لأن طبيعة الحياة المصرية الحديثة تقتضي هذه الترجمة وتفرضها فرضا(ص194) لقد كان خطاب طه حسين الفلسفي موجها لتلبية ضرورات الواقع كما يراها هو، سواء كان الخطاب الموجه تأليفا أو ترجمة أو تقديما لمنهج جديد يشيع ما أشاع من حركة في ذلك الجمود المسيطر على الحياة الثقافية المصرية.

الهوامش:

(1) د. محمد مصطفى حلمي: تقديم ترجمة المقال في المنهج، ط2، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968 ص30.

(2) د. طه حسين : في الأدب الجاهلي ص67.

(3) كمال قلتة : طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية في أدبه : رسالة ماجستير بآداب القاهرة 1973 ص95. وقد نشرت الرسالة بدار المعارف.

(4) طه حسين: المصدر السابق ص67.

(5) نفس المصدر ص69.

(6) محمد برادة : مفهوم الحداثة عند طه حسين من خلال كتابي «حافظ وشوقي» و«حديث الأربعاء» جـ 3 ص 153 171 في دراسات مغربية في الفلسفة والتراث الفكري العربي الحديث، المركز العربي، الدار البيضاء، المغرب 1985 ص153.

(7) كتب طه حسين عن «آلهة اليونان» وهي تلخيص لمحاضراته في الظاهرة الدينية عند اليونان، جمعها محمد حسين جبرة، القاهرة 1919، و«صحف مختارة من الشعر اليوناني» 1920، و«من الأدب التمثيلي اليوناني» لسوفوكليس 1939 وترجم لأرسطو «نظام الاثنيين» وكتب عن «مذهب أرسطو في السياسة والاجتماع» الهلال فبراير 1921 و«قادة الفكر» 1925 وعن «علم الأخلاق لأرسطوطاليس؛ ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد (حديث الأربعاء جـ 3) وشعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس؛ حديث الأربعاء جـ3 دار المعارف بالقاهرة 84- 92.

(8) بالإضافة إلىما كتبه لبيان منهجه في مقدمة الشعر الجاهلي فقد كتب عن ديكارت في مجلة السياسة الأسبوعية ونشره فيما بعد في كتابه «من بعيد».

(9) وقد قدم طه حسين وكتب عن كثير من المؤلفات الفلسفية والكتب المترجمة والمحققة نذكر منها:

- o تقديم رسائل اخوان الصفا نشر الزركلي القاهرة 1928.
- o فجر الإسلام لأحمد أمين. السياسة الأسبوع 1928/2/16.
- o ضحى الإسلام لأحمد أمين، الرسالة 1933/2/15.
- o الفلسفة الإلهية، مقال بمجلة السفور 1916/6/2.
- o فولتير بمجلة الوادي 1934/12/2.
- o رينان بمجلة الوادي 1934/12/19.
- o الفيلسوف تين، مقال بالجهاد 1945/3/1.
- o تحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب الشفاء لابن سينا القاهرة 1953.

(10) ارتبط طه حسين بعلاقة وطيدة بأسرة آل عبد الرازق وكتب عن مصطفى عبد الرازق عدة مقالات هي:إلى الصديق مصطفى عبد الرازق، الجريدة 1912/7/11. مصطفى عبد الرازق، الكاتب المصري، 1947/3، الوادي 1947/3/28.ذكريات مصطفى عبد الرازق، السياسة الأسبوعية 1947/4/15.مصطفى عبد الرازق كما عرفته الجمهورية 1957/9/24.

وأهمية الشيخ مصطفى أستاذ أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية؛ ترجع إلى كونه صاحب الاتجاه العقلي في دراسة الفلسفة الإسلامية، اختاره طه حسين لتدريس هذه المادة 1927، راجع عنه : د. علي عبد الفتاح المغربي : الشيخ مصطفى عبد الرازق، دار المعارف القاهرة، والكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وأهميته تمتد للفلسفة الحديثة حيث وجه تلاميذه لترجمة النصوص الفلسفية

الغربية وإلى توجيه يعود فضل ترجمة الخضيري للمقال في المنهج وقد قام الشيخ بمراجعة الترجمة على الأصل الفرنسي.

(11) بالإضافة إلى «علم الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفي السيد» و«شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس» كتب عن: أحمد لطفي السيد ومجمع اللغة العربية، مجلة المجمع المجلد 18 يناير 1965.

(12) كتب عميد الأدب العربي عن «صاحب الحيوان» وعن رائد الدراسات الديكارتية، عثمان أمين مقالين: عثمان أمين آخر ساعة 1926/5/23، الجوانية أخبار اليوم 1965/5/15.

(13) طه حسين: كرامة العقل، الثقافة 1946/12/17.

(14) طه حسين: تحرير العقل: الكاتب 1953/3/1.

(15) د. إبراهيم بيومي مدكور: عميد الأدب العربي وسلطان العقل، الأهرام 1979/10/18 وفي كتابه مع الخالدين عدة دراسات عن طه حسين.

(16) د. فؤاد زكريا: قيم النهضة الفكرية عند طه حسين، الآداب البيرونية 1974/3 ونقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية، مجلة فكر، القاهرة أكتوبر 1976 ص47/ 74.

(17) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا، الفكر المعاصر؛ القاهرية؛ فبراير 1966.

(18) د. محمد كامل حسين : طه حسين مفكرا، مجلة مجمع اللغة العربية؛ مجلد 23 مايو 1974.

(19) د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب : طه حسين مفكرا، الأردن 1978، محمود أمين العالم «طه حسين مفكرا» ص83- 98 في كتابه الإنسان موقف بيروت 1973.

(20) أحمد كمال زكي : الفيلسوف الفنان طه حسين ، الهلال ، القاهرة فبراير 1973.

(21) د. نبيل راغب : المنهج العقلاني عند طه حسين ، الثقافة 1973/2/12، «طه حسين والفلسفة العقلانية» الموقف العربي العدد 30 القاهرة نوفمبر 1979.

(22) فتحي العشري : «هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلي» الأهرام 1980/11/14.

(23) عبد المنعم شميس : «منهج طه حسين» مجلة الجديد 1980/11/15.

(24) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا، الفكر المعاصر ص92 فبراير 1966.

(25) طه حسين : الأيام جـ2 ط 23 ص 78.

(26) علي أومليل : «مشروع طه حسين»؛ الفصل الخامس ص121- 149 من كتابه الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1985 ص13.

(27) المصدر السابق ص129.

(28) المصدر نفسه ص132- 133.

(29) د. شكري عياد : «طه حسين والثقافة اليونانية» من «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» دار الهلال د. ت. ص107- 111.

(30) طه حسين : قادة الفكر، دار المعارف القاهرة 1964 ص5.

(31) طه حسين : من بعيد، دار العلم للملايين؛ بيروت ط 9 1982 ص86- 87.

(32) طه حسين : علم الأخلاق لأرسطوطاليس؛ ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد؛ حديث الأربعاء جـ 3 ص52.

(33) المصدر السابق ص54.

(34) طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطوطاليس؛ حديث الأربعاء جـ3 ص86- 87.

(35) الموضع السابق.

لا يطلب طه حسين من شعرائنا فهم المذاهب الفلسفية، ولا أن يدرسوا ما بعد الطبيعة ويتقنوا مذاهب الفلاسفة فيه ولكنه يقف أمام جهل الشعراء وأئمة البيان إلى حد أن قيل إليهم أن أرسطو كان حلو النثر رخيم الصوت قدسي النفحات تشبه آثاره السلافة. صف بهذه

الأوصاف كلها أفلاطون فلن تبلغ من وصفه ما تريد ولكن لا تصف بها أرسطو. فكم كد نثر أرسطو عقولا وصدع رؤوسا... فهو نثر عالم قد أتقن لغته وعرف كيف يستغلها ويستثمرها، ويلائم بينها وبين حاجات العلم والفلسفة.

(36) المصدر السابق ص88.

(37) طه حسين : تجديد ذكرى أبي العلاء؛ مطبعة دار المعارف؛ القاهرة 1937 ص14.

(38) المصدر السابق ص3.

(39) د. زكي نجيب محمود : الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة في كتابه من زاوية فلسفية، دار الشرق 1982 ص16.

(40) طه حسين : من بعيد، ص264- 265.

(41) طه حسين : وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت؛ الفجر، 1926/4/25.

(42) محرر الكشكول : نقد محاكاة طه حسين لديكارت، الكشكول 1926/6/4.

(43) عبد المتعال الصعيدي : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة الجديد 1929/9/30 وأيضا «بحث تافه ودعوى عريضة» الأخبار 1928/1/27.

(44) محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكارت وإساءة طه حسين إليه، حقيقة الشك عند طه حسين، الفتح 1928/8/16.

(45) طه حسين : ديكارت ، من بعيد ص290.

(46) طه حسين : خطرات نفس لمنصور فهمي، من بعيد ص281 وما بعدها.

(47) طه حسين : جان جاك روسو، حديث الأربعاء جـ 3.

(48) طه حسين : نقد وإصلاح ط 9 دار العلم للملايين؛ بيروت 1982، ص16.

(49) طه حسين : حديث الأربعاء جـ3 ص101.

(50) طه حسين : نقد وإصلاح ص185.

مي زيادة(*): فيلسوفة

تنفرد مي زيادة في تاريخنا الأدبي المعاصر بسمات عديدة تجعل لها مكانا مميزا في تاريخ الأدب العربي الحديث. ولا تنحصر تلك السمات في كونها فتاة اقتحمت عالما، كان قاصرا حتى تلك اللحظة على الرجال، وبرزت في عالم الصحافة والأدب. وكان لها صالونها الذي ارتاده غالبية أدباء وكتاب عصرها بل وبعض علماء العرب في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن، ذلك الملتقى الذي صور وكأنه جزيرة حضارية في صحراء مجدبة تارة، أو باعتباره قصر فخم في قرية كبيرة بائسة في مصر، بينما كان في حقيقته صورة أخرى لما نجده لدى مدرسة لطفي السيد والتي أقامها في فصول جريدة السياسة، والتي أخرجت لنا طه حسين ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق ومي نفسها، أو ما نجده في الجامعة الأهلية الوليدة والتي كانت مي أيضا من طلابها النابهين.

لقد ارتبطت مي زيادة التي قدمت من لبنان مع والدها إلى القاهرة وقد كان للمثقفين الشوام بالقاهرة في مطلع القرن دور ما في الثقافة والصحافة المصرية، ويختلف إسهام كل منهم حسب طبيعة وميول الصحيفة التي يعمل بها. أو قل حسب القوى التي تعبر عنها تلك الصحيفة. أقول ارتبطت مي ووالدها صاحب جريدة «المحروسة» وللاسم مصريته الصميمة بقوى البرجوازية المصرية الناهضة وجناحها الليبرالي الذي قاد الثورة الوطنية في 1919م والذي قام بحركة تنوير عامة تمثلت في إقامة الجامعة المصرية وإشاعة نوع من الثقافة العقلانية الجديدة عن طريق كثير من الصحف الحرة.

(*)ولدت مي زيادة في الناصرة . لأب لبناني وأم فلسطينية أرثوذكسية .تلقت دراستها الابتدائية في الناصرة، والثانوية في عينطورة بلبنان .انتقلت عام1907 ، مع أسرتها للإقامة في القاهرة .ودرست في كلية الآداب وكانت ضمن طلابها وأتقنت اللغة الفرنسية والإنكليزية والإيطالية والألمانية ولكن معرفتها بالفرنسية كانت عميقة جداً ولها بها شعر. عكفت على إتقان اللغة العربية وتجويد التعبير بها تابعت دراسات في الأدب العربي والتاريخ الإسلامي والفلسفة نشرت مقالات أدبية ونقدية واجتماعية فلفتت الأنظار إليها. نشرت مقالات وأبحاثاً في كبريات الصحف والمجلات المصرية، مثل المقطم، والأهرام، والزهور، والمحروسة، والهلال، والمقتطف .صدر لها عدة كتب" باحثة البادية "عام1920 ، و"كلمات وإشارات" عام1922 ، و"المساواة" عام1923 ، و"ظلمات وأشعة" عام1923 ، و"بين الجزر والمد" عام1924 ، و"الصحائف" عام.1924

وهنا وهناك كانت مي زيادة، يرتقي اسمها في ازدهار في كل المواقع: تكتب في «المحروسة»، وفي «المقتطف». تخطب في الجامعة وقاعة «وست هول»، تجوب المنتديات الثقافية والفكرية تتحدث عن الإخاء والمساواة، تدعو للتمدن وتشيد باللغة العربية، وفضلها في صالونها الأدبي المميز، وفي حوارها ونقاشها في كل لقاء، في ظل الحركة الوطنية التي تشمل مصر كلها والتي كانت مي تعترف دواما بفضل هذه النهضة الوطنية العامة عليها وعلى أدبها. تقول في حديثها إلى طاهر الطناحي كما يقص علينا في «أطياف من حياة مي»: «وفي خلال الحرب العالمية الأولى التحقت بالجامعة المصرية القديمة فكنت أدرس بها تاريخ الفلسفة العامة، وتاريخ الفلسفة العربية وعلم الأخلاق على المستشرق السياسي الكونت دي جلارزا وتاريخ الآداب العربية على الشيخ محمد المهدي، وتاريخ الدول الإسلامية للشيخ محمد الحضري... وهنا كانت يقظتي الأدبية الصحيحة والخلق الجديد الذي أمدتني تلك الحركة بروحه».

وتؤكد على هذا التأثير مرة ثانية بقولها: «أستطيع أن أقول أن أهم ما أثر في مجرى حياتي ككاتبة ثلاثة أشياء: أولا: النظر إلى جمال الطبيعة، ثانيا: القرآن الكريم بفصاحته وبلاغته الرائعة[1] ثالثا: الحركة الوطنية التي لولاها ما بلغت هذه السرعة في التطور الفكري»[2]... كانت كاتبة أدبية وشاعرة إلى حد ما[3] كما يعلم كثير من المطلعين على كتاباتها وآثارها. وكانت فيلسوفة وتلك ناحية هامة في حياة مي ناحية مجهولة نميط عنها اللثام في بحثنا هذا.

[2]

وكانت مي من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ولا يذكر لنا التاريخ القريب أسماء من درس منهن في الجامعة، وقد كن بالطبع قلة في ذلك العهد. لكن مي كانت من هؤلاء اللاتي تركت عليهن الجامعة بصمات وبصمات. لقد كانت طالبة مميزة كما يقص علينا واحد من أبرز طلاب هذه الجامعة وهو الدكتور زكي مبارك، الذي كان واحدا من سبعة نالوا درجة الدكتوراه من الجامعة القديمة في الفلسفة وكانت مي منافسة قوية له، كما يخبرنا هو في مجلة «صوت المرأة» في عدد خاص «بمي» بعنوان عروس الأدب يقول: «ثم تجي عروس الأدب النسائي في هذا الجيل. وهي فتاة أعرفها جيدا فقد كانت رفيقتي في الدرس، وزميلتي في طلب الأدب، والفلسفة بالجامعة

المصرية...» لقد كانت مي منافسة خطرة كما يظهر من نفس المقال الذي يكرر فيه عنها «وكان لي بالجامعة المصرية زميلة تنافسني منافسة عنيفة»[4].

ونتوقف قليلا داخل الجامعة مع «مي» التي تدرس الفلسفة، والتي تعطي لنا وصفا لفتيات الجامعة في هذا العهد كما كانت معهن فتقول: «كنا نجتمع هناك كمؤتمر دولي التأم لعقد الهدنة وتقرير شروط الصلح أو كمؤتمر نسائي غرضه المطالبة بحقوقه والمجاهرة بمبادئه، على أن الأحاديث الدائرة بيننا لم تكن لتدل على شيء من ذلك لأنها كانت مقتصرة على أخبار الكونسرتات والسينما والأزياء وأشكال البرانيط الحديثة. وكان يتخلل هذه الثرثرة النسائية المحضة ضحك طويل "يدب دبيبه"... في كل موضوع تجاذبت أطرافه فتاتان. فكيف إذا صار ضجة فتيات كثيرات... ومن عجائب الحديث النسائي أن السيدات إما يصغين جميعا ولا تتكلم منهن واحدة، وهذا أندر من النادر، وإما يتكلمن جميعا في آن واحد ولا تصغي منهن واحدة».

لقد كانت تختلف هي عن هؤلاء، وكان لها تميزها داخل الجامعة ولها دورها كما أشارت إلى ذلك السيدة هدى شعرواي رائدة النهضة النسائية الحديثة في مصر التي تذكر في حفل تأبين مي أنه: «في شهر أبريل سنة 1914 نظمنا سلسلة محاضرات للسيدات في الجامعة القديمة وبينما كنت أغادر القاعة، عقب إلقاء المحاضرة ألفيت فتاة لفتت نظري برشاقة حركتها.. استوقفتني تلك الفتاة قائلة.. سيدتي هدى: أنا معجبة بمشروعك، مقدرة لمجهودك لذلك أضع نفسي تحت تصرفك، لا تظنني صغيرة لا أستطيع معاونتك أنا كاتبة وشاعرة وأنا أكتب في الصحف والمجلات أنا "مي" لا بد أنك قرأت شيئا لي ألا تعرفينني؟»[5].

لقد كان يعرفها كل زملائها في الجامعة يقول أشهر طالب ومدرس وعميد للجامعة وللأدب العربي: «لقد عرفت مي سنة قبل الحرب الكبرى وعرفتها في الجامعة المصرية القديمة في حفل كان يقام لصديقنا الأستاذ خليل مطران، وكانت تتحدث فيه إلى الجامعات لأول مرة فيما أظن وسمعنا نحن طلاب الجامعة لأول مرة في تاريخنا أيضا صوت فتاة تتحدث إلى الجماهير وكان صوتا عذبا لا يكاد يبلغ الأذن حتى يصل إلى القلب وتعلقت النفس بهذا الصوت وامتلأت القلوب بصاحبته في أحاديث أولئك الشبان عندما كانوا يتحدثون بعد أن انصرفنا عن المحفل. وأعتذر لصديقنا الأستاذ

مطران فأقول لعل هؤلاء الشبان من طلاب الجامعة قد تحدثوا بعد الحفل عن مي بأكثر مما تحدثوا عنه هو»(6).

ويؤكد طه حسين على صورة "مي" طالبة الجامعة الجادة يقول: «وأعود إلى مصر فأراها طالبة في الجامعة المصرية تختلف إلى الدروس مهما يكن أصحابها ومهما تكن موضوعاتها ومنذ ذلك الحين لم أراها إلا مشتغلة بالعلم طالبة له في بيتها، وفي الجامعة وفي كل المظان التي كان العلم يطلب فيها، ثم مسافرة إلى أوروبا إذا سمحت لها الفرصة لتسمع العلم في سويسرا أو فرنسا أو إيطاليا وغيرها».

والسمة الهامة في تكوين شخصية "مي" والتي يؤكد عليها طه حسين بالإضافة لتأسيسها لأول مرة في تاريخنا المعاصر الصالون الذي استؤنفت فيه الحياة الأدبية المشتركة بين الرجال والنساء بعد أن انقضت عصور بغداد والأندلس هي التفلسف والتفكير العقلاني يقول: «والشيء الثاني الذي أسجله هو أن "مي" قد تأثرت كما تأثرنا نحن في شبابنا بحادث بسيط في نفسه كل البساطة ولكنه بعيد الأثر في حياة كثير من جيلنا هذا الحادث هو محاضرة ألقاها أستاذنا أحمد لطفي السيد في نادي المدارس العليا عن أبي العلاء، وما أكثر الذين سمعوا هذه المحاضرة وما أكثر الذين فكروا فيها ولكن هناك قوما سمعوها وسمعوا الحديث عنها فلم ينفض تفكيرهم فيها حتى أخذوا أبا العلاء على أنه موضوع يصح أن يفكروا فيه، من هؤلاء (مي). فقد أخذت أبا العلاء الذي أظهره لطفي باشا لجيلنا على أنه شيء يجب أن يفكر فيه، فكرت فيه عملت على تتبع ما كان يكتب عن أبي العلاء، وما لقيتها إلا تتحدث في فلسفته وتشاؤمه في عزلته».

وبالطبع يمكن تفسير قول طه حسين هذا بأنه تأكيد على فعل التفكير نفسه وليس مجرد موضوع التفكير (الظاهري) ألا وهو أبو العلاء.. ولكن ذلك الاتجاه العقلاني الذي بدأ بأستاذ الجيل ثم ظهر في دراسات عميد الأدب العربي الأدبية وتبلور في كتابات مي الفلسفية تلك الكتابات التي تمثل جانبا هاما في حياة وتفكير "نابغة الشرق". إن هذا الجانب الذي مسه برفق طه حسين هو الذي أبصره عن كثب واحد من أهم العقول الجادة وصاحب النظرة العلمية الثاقبة وهو سلامة موسى محرر المجلة الجديدة، وصاحب المؤلفات التي شكلت عقلية جيل من المثقفين المصريين في هذه الفترة، الذي يصفها "بالأدبية الحرة" يقول: «كنت أقعد إلى "مي" ونأخذ في الحديث عن الآداب أو الاجتماع أتعجب من قوة تفكيرها وإبرازها للمعاني الدقيقة والآراء الجريئة التي لم يكن أحد

من قرائها يدري أنها تؤمن بها أو تفكر فيها. فقد كانت في جميع مؤلفاتها تبدو (ظاهريا) وديعة يقطر الحنان من قلمها تتجنب الزوايا الحادة وتسلك الطريق المستقيم ولا تحرف عن القواعد السنية في الأدب والاجتماع»[7].

وقد كانت اهتمامات مي الفلسفية العلمية واضحة لدى معاصريها يتبينها المثقف الواعي، فبالإضافة لشهادة كل من طه حسين وسلامة، يبين الأستاذ محمود يوسف أنها «كانت تتفرد بأسلوب يجمع إلى الرشاقة دقة البحث والاستقراء وصحة التعليل والتدليل والاستنتاج. وكان أسلوبها يمت بصلة وثيقة إلى الرصانة والهدوء العلمي شأن أولئك الذين انقطعوا للدرس ووهبوا أنفسهم للعلم، وكانت مي في كثير من أبحاثها تنحو منحى الفلاسفة في كتابتها وتفكيرها بتأثير تعمقها في دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية. ولها كلمات وآراء تعد أفكارا حديثة وتصلح أن تكون رؤوسا لنواح من التفكير جعلتها بحق من أعلام الثقافة ومن قادة الرأي في العالم العربي»[8].

***

"من" و"إلى" "مي" كتبت كثيرا من الرسائل التي تقدم لنا صورة واضحة عن الحياة الأدبية والثقافية في مصر. بما فيها من الحقائق التي قد لا نجدها في الكتب. كتب إليها العقاد وأنطون الجميل وجبران ومطران ولطفي السيد وكثيرون كتابات تفصح عن اهتمامات هؤلاء الأعلام وقراءاتهم وفيما يفكرون فيصح أن تتجاوز هذه الرسائل الجانب الشخصي لأصحابها لتكون مصادرا للحياة الفكرية. كتب إليها أنطون الجميل في 15 أبريل 1915 بعد أن قرأ مقال من يومياتها بجريدة المحروسة عنوانه "غرفة في المكتبة" وكانت مي وقتئذ تتردد على الجامعة المصرية للدراسة فكتبت عن غرفة مكتبتها ووصفتها أبدع وصف أعجب به أنطون الجميل فأرسل يقول: «قرأت اليوم ما كتبته في "يوميات فتاة" عما جال في صدرك من العواطف أثناء تلك الدقائق الوجيزة التي قضيتها بين صور مشاهير الكتاب في إحدى غرف الجامعة المصرية وتلوت على مهل كمن يتلو صلاة أو يترنم بأنشودة، ما أوحي إليك من إلهام منظر أمراء الفكر مصورين على الجدران من ديكارت وكورنيل وراسين وموليير وفولتير وهوجو.

فماذا قالت عن الجامعة وعن (غرفة مكتبتها)؟ وماذا كتبت حتى يتوقف أنطون الجميل محرر الأهرام ليشيد بها ويثني عليها من البداية نقول أن الجامعة بالنسبة لمي ليست فقط مكانا للدراسة. بل هي مهبط للوحي وفكرة للتأمل وعليها عقدت آمال كبار

تتحدث عنها. كأنها تتحدث بلسان الأمة المصرية وهي تقول "يقال أن العالم نحو ثلثمائة جامعة (1915)، ولكن الجامعة المصرية أحدث هذه الجامعات. أنها مفتوحة للجميع ولا يقلل من فضلها حداثة سنها. أن كل صغير مستودع آمال كبيرة لأن له قابلية النمو والتأثر.. ليست الجامعة ينبوع علم وأدب لطلبتها وطالباتها فحسب بل هي مهبط وحي لي حين أبلغها قبل ابتداء الدرس الذي ابتغى حضوره بدقائق أقضيها بالانتظار والتأمل».

وتصف لنا تأملاتها في غرفة المكتبة وكأنها تقدم لنا تحليلا لأعمال وشخصيات الكتاب والمفكرين الذين تزين صورهم جدران هذه الغرفة تقول: «أنا الآن في غرفة صغيرة تابعة لمكتبة الجامعة وليس في هذه الغرفة من الكتب إلا ثلاثة أجهل اسمها ولغتها لأنها خفيت تحت كتاب رابع من تأليف مارمونيل وهو أديب فرنساوي لم يتفوق في موضوع من الموضوعات الكثيرة التي عالجها بل اكتفى بالإجادة فيها جميعا إجادة معتدلة تاركا البراعة والتفوق لأستاذيه الكبيرين فولتير وروسو الذي حاول تكوين مجتمع جديد بقلمه القادر البليغ والذي كافح القيود الدهرية برأس قلمه الذي لم يكد يلمس القرطاس لرشاقته وخفته حتى نفذ كالسهم إلى أعماق الأفكار فابتسمت لذلك الفوز شفتاه وكانت تلك البسمة الخالدة فجر الحرية المنبثق من ليل العبودية الأليم»... هذه مي التي وصفها سلامة موسى تضيف: كلما رأيتني وحدي في هذه الغرفة شعرت بأن في وجوهها روحا هي مجموع أرواح النوابغ الحاضرين هنا برسومهم وخلاصة الأفكار المطلة من أحداقهم.

ولكن لنتابعن سيرنا في الغرفة.. في منتصف الجدار إلى اليمين صورة هوجو في شيخوخته ويده تحمل جبهته المثقلة بالأفكار العظيمة... وإلى شمال هوجو أرى الفيلسوف ديكارت الذي قال فولتير في وصفه أنه جعل العميان يبصرون لأنه بين للقرن الخامس عشر أغلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه في جملة واحدة: لتبلغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة في حياتك جميع الآراء والاعتقادات التي شببت عليها ثم تقيم أسسا جديدة لآراء واعتقادات شخصية.

وتستدرك "مي" كأنها تفجر موضوع من أهم موضوعات الفلسفة وهي تهتف "سبحان الله! إلى شمال ديكارت أرى بوسويه ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه في ساعات

الوحدة وبماذا يجيبه الأسقف؟ ليست لي سبيل إلى التجرد من جسدي حينا؟ لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة لأعلم كيف يتناقش الدين والعلم في عالم الأرواح!.

على يمين هوجو موليير الشاعر المنتقد المضحك الذي ملأ تأليفه تحت لهجة الاستخفاف والظرف والتنكيت انتقادات اجتماعية وعلمية ودينية.. وعلى يمين موليير وجه نحيف جذاب يعبر عن شخصية عبقرية من هذا؟.. تقول مي.. «لو نسي مصورك كتابة اسمك تحت رسمك. لو درست آثار فكرك وعلمك وانتقادك وطمس الزمان كل ما أيده قلمك. لو أكلت النار وجهك غير مبقية إلا على شفتيك لعرفتك يا فولتير يا لفمك من فم هائل في كلامه هائل في بسمته هائل في سكوته حتى في سكوت الصور.

وعلى الجدار المقابل لجدار فولتير صورة فينلون مؤلف كتاب "تليماك" المملوء بالانتقاد الدقيق الخفي لحكومة لويس الرابع عشر وللملك العظيم نفسه". تلك هي الصور التي أشارت إليها مي وعلقت عليها ووجدت في أصحابها من أدباء وفلاسفة صورة أصحاب الاستنارة والتحرر العقلي والاجتماعي. لم تلهم هذه الصور أسماء الروايات والمؤلفات ولا موضوعات كتاباتهم مسرحية كانت أو أدبية بل كانت انطباعاتها عنهم تدور حول نقدهم الاجتماعي هكذا رأت ديكارت وموليير وفولتير.

تلك هي تأملات مي في "غرفة المكتبة" في الجامعة المصرية. ولا شك أنها كانت بين المبرزين من طلابها ولا ريب أنه كان لها مكانة رفيعة في نفوس زملائها بدليل أنهم انتدبوها لتمثيلهم في إلقاء خطبة باللغة الفرنسية في تكريم أستاذ الفلسفة الكونت دي جلارزا في الحفلة التي أقاموها له مساء 13 أبريل سنة 1917 في حديقة فندق شبرد بمناسبة انتهائه من تدريسهم الفلسفة عند اليونان.

***

ترى ماذا قالت أمام أستاذ الفلسفة المستشرق الأسباني "جلارزا" وذلك الجمع المحتشد في فندق شبرد من المفكرين المصريين وبينهم سفير أسبانيا وقنصلها في القاهرة دون كريستوبال فالين، ومسيو دي كاريوس أن مي تبدأ حديثها بقول الفرنسيين أن أسبانيا لم تبعث إليهم إلا بملكات صالحات. أما نحن أيها السادة، فقد عرفنا أسبانيا وقد أعجبنا بها. عرفناها بمن أعطتهم من بنيها إلى العالم الروماني من فلاسفة وفقهاء وخطباء وأباطرة. عرفناها بآدابها وفنونها وبلغتها الموسيقية العذبة.. إلا أن لأسبانيا حسنة خصيصة علينا نحن طلبة الجامعة المصرية لأنها أعطتنا أستاذا من أمثل بنيها وهي

حسنة لا تقابل إلا بجميع الثناء. فلنحي إذا أسبانيا الكريمة الجميلة في شخص أستاذنا الأسباني[9].

أنها تتحدث بمرارة النفس المثقلة بهموم الجهل والتخلف مشبهة تاريخنا في بداية القرن العشرين بالقرون الوسطى في حديثها عن البعث العتيد وهي تحيي أستاذها قائلة: «أيها السادة، تاريخ القرون الوسطى الذي انتهى في أوروبا بابتداء القرن الخامس عشر يكاد يمتد عندنا إلى أواخر القرن التاسع عشر.. أليست هذه السنوات الأولى من القرن العشرين أشبه شيء بعهد القرون الوسطى نظرا إلى حالة العامة؟.. الشعب هنا مستودع ظلام وجهل ترتع في ربوعه الخرافات والشقاء ولا أظن أن ما ينقصنا هو اختراع الطباعة لندخل أشعة الفكر مع الكتاب إلى تلك النفوس النائمة. ولكن ننتظر التعليم الإجباري، ننتظر عمل المدارس الابتدائية منها والعليا ننتظر الوقت أبا العجائب، ننتظر زيادة غيرة (وحماس) في الرؤوس المفكرة، وزيادة تحفز في الهمم الناهضة، لنسير في طريق فوز ميمون إلى عهد جديد يخرجنا من ليل القرون الوسطى إلى نهار البعث العتيد.

إن مي هنا لا تنمق عبارات أدبية ولا تصنع من الكلمات شعرا وأدبا إنها تحدد فكرة الجامعة في عقول مفكري مصر وأملهم في بعث (علمي جديد) أنها تبصر التقدم في نهضة تعقب عصورنا الوسطى وتقف مع طبقتها البرجوازية الناهضة في قمة لحظة الاستعداد للاستنارة المرتقبة كما تعبر عن ذلك أفكارها في خطبة 13 أبريل 1917 وهي تخاطب "جلازرا" قائلة: أيها الأستاذ الكريم.. نحن جزء من الفئة التي ذكرنا. ولقد صدق فينا مثل أهل "اليوجا" الهندية القائل: "إذا استعد التلميذ جاء الأستاذ". ساعة تقف نفوسنا حائرة عند أبواب المستقبل تتجاذبها عوامل الشك والرجاء فتدفعها حينا وتحجمها حينا وفي هذه الساعة الخطيرة من حياتنا الأدبية نراك عاملا يدا بيد مع أساتذة جامعتنا الأفاضل ومع نفوس غيورة أخرى تعمل لنهضتنا. ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

وهناك في قاعة الدرس الصغيرة حيث يدخل شفق المساء على عجل، وتسرج المصابيح سريعا، كما استحضرت إشارتك الواسعة نوابغ الأجيال بتوقد عطاردي، وبرصانة مفكر قد اعتاد تسنم الذرى العقلية. فسردت مذاهب المتقدمين باسطا أقوالهم مفندا آراءهم شارحا ما لامس منها الإعجاز ملخصا نقد الناقدين فآتيا بالنقد عليها جميعا. ذلك بسلاسة وإيجاز تكسوهما بلاغة عبقرية قد تكون انتهت إلى الأسبان كارث شيشروني.

نراك منحنيا على كتب كثيرة تتصاعد من صفحاتها صور الحياة وخيالات اللانهاية. تقابل بين لغات قديمة ولغات حديثة، وتقارن بين أسلوب وأسلوب وتعبير وتعبير، لتنتقل إلى لغة العرب حكمة شقيقتها في المجد والقدم ومناظرتها في الفصاحة والفن: الإغريقية واللاتينية. لكنها على شهرتها لم تنتشر انتشارها. ارتفعتا حينا إلى أوج الحياة والعظمة ولم يكن أن هبطت كل منهما مع مدينتها. أما أختهما الثالثة لغة مكة والحجاز والعراق، فلها الغلبة ولها البقاء ولا يزيدها كر الدهور إلا فتوة وجمالا لأن لغة القرآن لغة خالدة.

واللغة التي أحببتها وأنزلتها من علمك الواسع منزل الكرامة حتى تملكت أعنة الكلام فيها سوف تجازيك جميلا وسوف تحفظ تعاليمك بين كنوزها الغاليات وسوف تفتح كتابها الذهبي لك وتضم اسمك إلى أسماء أبنائها الخالدين.

إن نبوغ "مي" وازدهارها الأدبي يرجع كما أشارت مي إلى الحركة الوطنية المصرية (البورجوازية) خاصة في جانبها العقلاني، الذي ظهر في الكتابات الصحفية الحرة وفيما كانت تشعه الجامعة القديمة من إشعاعات علمية تتجاوز جدران قاعات الدرس. وقد أشرنا إلى تلقيها دروس الفلسفة في الجامعة وإلى تأثرها بعقلانية أحمد لطفي السيد واهتمامها الدائم بالفكر الفلسفي. وقد سرى هذا الاهتمام بالفلسفة في كل كيان مي – أبصره سلامة موسى في أحاديثها الخاصة وأدركه طه حسين في سلوكها العام ويمكن لنا أن نتتبعه فيما ألقته من خطب وخطته من مقالات وسوف نعرض في الفقرة التالية ما وجدنا وسط السطور التي كتبتها مي في خطبها ومقالاتها ثم في فقرات تالية نبين ونحلل الكتابات الفلسفية المجهولة لمي.

اهتمت مي زيادة بقضية المرأة اهتماما كبيرًا ظهر في تعاونها مع رائدة الحركة النسائية هدى شعراوي وفي كتابيها الهامين عن باحثة البادية وعائشة التيمورية كذلك في خطبتها الشهيرة عن "المرأة والتمدن" في النادي الشرقي بالقاهرة في أبريل 1914. "ناد شرقي يزينه حضور شرقيون. إن نفس الشرقية تهتز طربًا لهذا الموقف، وسأتكلم بصراحة وثقة كأني الطفلة الأولى من عائلة كبيرة ذات لطف وتسامح. طفلة تتكلم بلا خوف ولا وجل مستسلمة لرعاية من حولها، مستبشرة بدلائل الانتباه البادية في انتظارهم وابتسامة التشجيع المرتسمة على شفاههم".

وتحدد قضيتها بقولها "تاريخ المرأة استشهاد طويل أليم، ومن أغرب الغرائب أنها لم تجد لها في القدم صديقا ولا نصيرا... لكني أرى الأمر عجبا بل فظيعا من رجال نحسبهم نوابغ زمانهم وقادة أفكار العالم. لم يذكر شعراء اللاتين من المرأة إلا جمال جسدها، وشعراء اليونان: اسخيلوس وأوربيدس وغيرهما يسمونها - ببساطة كلية – بلية العالم. أما الفلاسفة فأكتفي بأن أذكر هنا كبيرهم أفلاطون الإلهي، الذي يعتبره تاريخ الفرك أمة بأسرها، أفلاطون ذا الأحلام الغامضة والمبادئ السامية الذي لم يترك موضوع إصلاح سياسي أو أدبي إلا عالجه رغبة في إسعاد العالم – أفلاطون لم يفكر قط في تحسين حالة المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها واستكشاف درجتها العقلية والاستعدادية[10].

ماذا أقول! إن أفلاطون هذا قضى حياته أسفا لأنه ابن المرأة وكان يصرح بازدرائه بأمه، ويعتقد أن من كان جبانا من الرجال في هذا العالم فعند ولادته مرة أخرى تتقمص روحه في جسد حيوان أو جسد امرأة... وما علم أفلاطون أن امرأة ستعلم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة في "مدرسة الإسكندرية" وأن تلك المرأة لا يمنعها شبابها الغض وجمالها الرائع أن تكون أعلم علماء عصرها. تلك هي الفتاة هيباثيا ابنة ثيونوس الرياضي الشهير، التي قتلت رجما في شوارع الإسكندرية في أوائل القرن الرابع، فذهبت شهيدة علمها وإخلاصها ورغبتها في إشهار التعاليم الأفلاطونية الجديدة[11].

ويتبين من ذكرها لموقف الفلاسفة – وقد اكتفت من بينهم بأفلاطون – مدى إلمامها الكبير بتاريخ الفلسفة اليونانية وقد تلقت دروسها على جلارزا بالجامعة. وإن كان يجب علينا في هذا الموضع تناول موقف سقراط وهو أكثر من أفلاطون تعبيرا على الحط من قدر المرأة، إلا أن الربط بين كل من سقراط وأفلاطون في تاريخ الفلسفة يجعل كثيرا من الكتاب يورد آراء أحدهما على أنها للآخر. وصورة أفلاطون عندها تعبيرا عما تعتقد في الفيلسوف، ليس باعتباره مفكرا ميتافيزيقيا تأمليا بعيدا عن مشاكل واقعه الاجتماعي ولكن باعتباره ذا موقف اجتماعي فأفلاطون عندها لم يترك موضوع إصلاح سياسي أو أدبي إلا عالجه رغبة في إسعاد العالم – إلا أن نقيصته في رأيها أنه "لم يفكر في تحسين حال المرأة ولم يهتم بدرس أخلاقها، وربما يكون هذا موقف سقراط. وكان يمكنها الاستشهاد بما قدم أفلاطون في جمهوريته من تصور "شيوعي" للمال والنساء، في هذا التصور الذي ترفضه المذاهب الاشتراكية الحديثة يجعل من المرأة ملكا مشاعا لأفضل رجال المجتمع وبالطبع هذا تصور ترفضه معنا مي.

وبعد أن تبين مي موقف المسيحية والإسلام الذي سوى بين الرجل والمرأة ترى أن النهضة النسائية تمتد يوميا في أقاصي المسكونة إلا أنها تعرض لموقف فولتير – وهي تكن لكتاباته احتراما وإعجابا – وتعجب من رأيه في المرأة "وكم قال فولتير أن فكرها سريع العطب وأنه يتحطم تحطيما إذا حاول استفهام ناموس علمي. غريب أن يقول فولتير هذا القول وهو الذي استعان بامرأة على فهم كتابات نيوتن، وهي صديقته مدام دي شاتليه معربة (مفرنسة) كتاب نيوتن في ناموس الجاذبية.

في حفلة النادي الشرقي تحدثت مي عن التمدن ودور المرأة مستشهدة بسير وآراء أعلام الفلسفة والأدب أمثال سقراط وأفلاطون وبترارك ودانتي وشكسبير وكورناي ويوسويه ولينتر وأغلب هؤلاء كانوا مجهولين إلى حد ما لقراء العربية في تلك الأيام. ويتضح ثقافة مي واهتماماتها الفلسفية في الخطبة التي ألقتها في حفل كونتننتال في القاهرة مساء الجمعة 28 من أبريل 1916 احتفالا بمرور مائة عام على إنشاء مطبعة المعارف ووقفت في مي تتحدث تحت عنوان "العجائب الثلاث" عن الكلمة والحرف والمطبعة فإذا بها تحيط الحاضرين بمعلومات في الفلسفة والتاريخ والفنون تربط بينها ببراعة في سياق مشوق جامعة أسطورة "قدموس" بمناقشات ديمقرايطس وهراقليطس وعصري ديمقراطيس ورينان.

تبدأ خطبتها بكلمة لبسكال – الفيلسوف الفرنسي – ثم تتحدث عن الكلمة والكلام وتعرض آراء الفلاسفة فيها تقول: إن سادتنا الفلاسفة جعلوا من هذه المسألة (الكلام) موضوع مناقشات شتى في القرن الخامس قبل المسيح مع "ديمقراطيس" الذي كان يضحك دواما من الجنون الإنساني "هيراقليتس" الذي كان يبكي حزنا على هذا ولم تنته مع رينان الذي كان يكتفي بالابتسام المبهم قائلا: "لكل مسألة وجهان". وفي خلال القرون الطويلة التي مرت بين ديمقراطيس ورينان، قال الفلاسفة أقوالا جمة هي كأقوال هذه الطائفة – طائفة أنصاف الآلهة – عادة خلاصتها تقسم إلى قسمين: ففريق يقول أن الكلمة نتيجة ذكاء الإنسان إذا شعر باحتياج إلى التعبير عما يجول في نفسه. والفريق الآخر يقول بل الكلمة استعداد غريزي في الإنسان هي عمل الطبيعة بالذات، وما تعبر الكلمات إلا عن جواهر المعاني والأشياء. وقد زادت المدرسة اللاهوتية على هذا في القرن الثامن عشر أن الكلمة أعظم من أن تحسب استعدادا غريزيا لأنها وحي إلهي[12].

وتناقش في خطتها في الجامعة المصرية في 29 أبريل 1921 موضوع من أهم الموضوعات الفلسفية، إجابة لطلب جمعية "فتاة مصر الفتاة" تحاضر في "غاية الحياة وتخصص عن المرأة مستشهدة بأقوال قاسم أمين فيلسوف المرأة في مصر بعد أن عرضت إلى الفيلسوف الفرنسي "كوندرسية" الداعي للمساواة بين الرجل والمرأة تقول: "إن المنادين بحقوق النساء في فرنسا قد سموا أنفسهم أحفاد "كوندرسية" الفيلسوف الفرنساوي الذي دعا إلى المساواة بين الجنسين. وقد اتخذوا ذكرى وفاته في 29 مارس من كل عام عيدا يحتفلون فيه بتحرير المرأة. وفي هذا الأسبوع الأخير من شهر أبريل ذكرى وفاة زعيم النهضة النسائية في هذه الديار وأحد مؤسسي الجامعة المصرية التي تجمعنا الساعة جدرانها: قاسم أمين.. صاح قاسم في القوم يهديهمم ولكنه لم يفته أن تحرير المرأة في يدها أكثر منه في يد الرجل وأن العمل ألزم الأشياء لها.. فليحي زعيم النهضة النسائية ولتحي المرأة المصرية ناهضة عاملة(13).

إن مي عروس الأدب النسائي كما يطلق عليها تنتقل في اهتمامها بقضية المرأة من الأدب إلى الفلسفة فتحلل آراء الفلاسفة فيها وتفندها وتشيد بأعلام الفلاسفة الذين ساندوا قضيتها حتى تحول تأملها وخيالها الأدبي إلى أفكار حية فلسفية يرى فيها الدكتور محمد حسين هيكل وزير المعارف العمومية في ذلك الوقت موقفا سياسيا، حيث تحمل كلمته في تأبينها عنوان "في السياسة" يقول: "لعل أكثركم قد عرف الآنسة مي وكلكم ولا ريب عرفتموها من آثارها.. ولمستم فيما قرأتم من هذا وذاك روحها الشعري الحريص على أن يثقف ما في الحياة وما في العالم من جمال وكمال ولا تحدث عن ناحية أدنى إلى اتجاهي أنا في الحياة تلك هي ناحية التفكير السياسي لمي".

ولست أقصد بالتفكير السياسي حديثا في الحزبية والأحزاب، فلم تكن مي تتجه إلى هذا النوع من التفكير، بل لعلها كانت تراه من النوافل التي لا تتفق وميولها الذاتية. وإنما أقصد بالتفكير السياسي لمن ناحية منه لم يكن لها بد من أن تكون صاحبة رأي فيها تلك ناحية المركز السياسي للمرأة في المجتمع(14).

إن اهتمام مي الفلسفي يتغلغل في صميم فهمها للأدب وتلك مسألة هامة للغاية فلم يكن الفكر إضافة هامشية تزين كتاباتها الأدبية بل هو صميم تفكيرها وفهمها للأدب أداته ووظيفته كما يظهر في "رسالة الأديب إلى الحياة العربية" وفي المحاضرة التي ألقتها في "وست هول" بالجامعة الأمريكية في بيروت بدعوة من جمعية "العروة الوثقى"

في 22 مارس 1938. فمادة الأدب ليست الخيال والتأمل لكن "يحدثنا الأديب عن النظريات والمذاهب". ومن أجل نشر الأفكار التي تعلي قيمة الحياة نقول سرعان ما يتصل الحاضر بالمستقبل في الأديب: جيل جديد يتخرج على آثاره وعلى مؤثراته فيشب حاملا معه الفكرة التي تجعل للحياة قيمة.

إن مي تربط الأدب بالحياة الاجتماعية وتقدم تفسيرا سوسيولوجيا له، وترى أن على الأدب أن يقدم لنا – خاصة في عصر التطور الآلي – أيديولوجيا للحياة مقابل تطور التكنولوجيا(15).

وفي رسائلها أيضا مثل خطبها نجدها تتحدث عن نيتشه وأمرسون وفولتير وروسو وعلماء الكلام وبرجسون وغيرهم. بل أنها فكرت في عمل قاموس فلسفي كما يتضح في رسالة انطوان الجميل إليها في 13 يونيو 1926 التي يقول فيها "سأقرأ كثيرا قاموسك الفلسفي"(16). ويبدو أن هذا القاموس لم ير النور لكننا نستطيع من كتاباتها أن نتعرف على فهمها للفلسفة والفلاسفة. ويظهر أنها كان على إلمام كبير بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة ونظرياتها. فقد أرسلت إلى جبران خليل جبران 1919 – الذي أرسل لها كتابيه "الجنون" و"المواكب" – رسالة ناقشت فيها آراءه النيتشوية بعنف فقد كتبت في مجلة الهلال تقول "في المواكب في المجنون أكاد أتبين تأثير نيتشه وإن كانت بسمة التهكم الفني التي نراها عند جبران أفندي لن تشبه أبدا ضحكة نيتشه ذات الجلجلة الضخمة المزعجة.. وتضيف مما يظهر وعيها بتاريخ الفلسفة إلى ذلك قولها: إن الشاعر العربي جبران أفندي فنى في كل شيء ونظرة واحدة إلى كتاب المواكب تكفي لتعين ما عنده من ذوق بسيط أنيق ولا تقيم المرارة لديه طويلا لأنه يعود إلى ذكر الطبيعة وحبها.

.. وقد يرتفع أحيانا إلى أعلى ذرى التأمل فتحسب الإمام الغزالي متكلما إذا يقول:

وغاية الروح على الروح قد خفيت فلا المظاهر تبديها ولا الصور

فيجيبه في الغالب بما يدل على اعتقاده بوحدة الوجود(17).

ويظهر أن اهتمامها بنيتشه كان شائعا إذا كانت ترفض آرائه، التي نادى بها جبران – والتي نجدها أيضا في نفس الفترة لدى فرح أنطون. وكان حكمها قاسيا عليه

وعلى شوبنهور أيضا كما يتضح من رسالة أرسلها إليها لطفي السيد في أول سبتمبر 1913م يقول لها فيها: أخشى أن تكون عصاك أو نفثاتك قد لعبت بعقلي أيضا فأحكم على شوبنهور ونيتشه حكمك القاسي عليهما ثم يقول لها مداعبا ولكنني مع ذلك أقول أن شوبنهور أخطأ خطأ واحدا هو أنه لم يقدر أن سيكون من النساء، فتاتنا "مي" ذلك هو الخطأ الأساسي الذي لو تدبر فيه لما تمشى في مذهبه على ذلك النحو".

ويظهر من رسالتها إلى أمين الريحاني معرفتها بالمفكر الأمريكي أمرسون وتقدم رأيا مخالفا لرأيه في السفر[18].

وكتبت إلى الدكتور يعقوب صروف أحد مؤسسي المقتطف ورئيس تحريره وأحد رجالات النهضة الثقافية في الشرق الحديث رسالة تقول فيها: "لما جاءتني رسالتك كنت غارقة في مطالعة مراسلة شائقة بين فيلسوفين عظيمين: فولتير ود المبيبر، مرسلة دائرة حلو أعظم أثر أدبي رأته القرون الحديثة: دائرة المعارف الفرنسية"[19].

كتب فاروق سعد في دراسة تجمعية باسم "باقات من حدائق مي" يقول "كتبت مي عن برجسون، وما أندر مثقفي العرب الذين كانوا قد أطلعوا على فكر برجسون، وأمثال برجسون في ذلك الزمان". وبعد أن يبين أقسام المقال يضيف "ولا يظنن أهمية مقال مي في كونها كانت (فقط) السابقة إلى تعريف المثقف العربي بالفلسفة العربية الحديثة عامة وبالفيلسوف الفرنسي خاصة، بل بما يزخر به (المقال) من معلومات ومعارف أن دلت على شيء فعلى ذلك المستوى الرفيع الذي وصلت إليه مي[20]. تقول مي في بداية مقالها: "من الأسماء ما يرافقه رنين مطرب ينبه في الفكر يقظة وكأن بدأ خفية منه تنقر على جهة معينة فتتضح أمام النفس بابا يشرف على عالم ضياء جهل المرء قبل تلك اللحظة وجوده" وتحلل اسم برجسون من كلمة Bery ومعناها "جبل" وson ومعناها "ابن" فيكون معناها "ابن الجبل" وكأنه صفة المسمى تحل لغز اسمه في ذهني لأني ما ذكرت برجسون مرة إلا تمثلت لناظري صورة رجل انتصب فوق جبل شاهق مطلا على آفاق فيحاء ومروج مترامية الأطراف.

ورغم أن تحليلها لاسم برجسون وإرجاعه إلى مقطعين هما "برج" و"سون" إلا أنها مقطعيهما معناهما في اللغة الإنجليزية "جبل" و"ابن" ومن المعروف أن برجسون فيلسوف فرنسي ويرتد معنى اسمه إلى اللغة الفرنسية. إلا أننا يمكن أن نتقبل منه هذا التحليل باعتبار أنه تفسير لما يثيره اسم برجسون داخلها من انطباعات وليس باعتباره

تحليل علمي لاسم الفيلسوف وهي تؤكد التفسير الأول بقولها: "وهو كذلك في الواقع" بمعنى أن شخصيته فعلا بهذا الوصف" لأن ما امتاز به من واسع العلم وبعيد النظر وصادق الحرية وشريف الاستقلال يدفعه إلى النزوع عن كل رأي وعصر ووسط متفلته من قيود العقائد والمذاهب تفلته من تأثير فلسفة اسبينوزا كل ذلك يجعل موقفه فريدا بين فلاسفة هذا العصر. كأنما هو قائم على جبل أشم يجيل النظر في هذا العالم ولوامعه السطحية وسرعان ما ينتقل إلى ما وراءه مما هو في تقديره الروح التي تحييه. فتبدو له حجب الوجود سترا رقيقا وتكاشفه آلهة الغيب بما في قلب الأشياء وأعماق الصدق.

وتظهر من هوامشها دقة وفهم لموضوع كتابتها فهي تعطي في الهامش رقم واحد معلومات وافية عن برجسون "ولد في باريس عام 1859 وهو الآن (1918) أستاذ في الكوليج دي فرانس، كما أنه من أعضاء المجمع العلمي والأكاديميا الفرنسية ورئيس جمعية العلوم السياسية والأخلاقية كما أنها تفهم اسبينوزا جيدا كما يتضح من سطرين كتبتهما في التعريف بها في الهامش الثاني قائلة "فيلسوف إسرائيلي هولندي من أصل أسباني ولد وتوفي في القرن السابع عشر وقد عزز بمذهبه مذهب ديكارت". ومذهبه المدعو "اسبورزسم" قائل بوحدة الوجود. وهذا صحيح فاسبينوزا فيلسوف يهودي ويبدو أن يهودي وإسرائيلي كان لهما معنى واحد في هذا الحين، لكن المعروف عن اسبينوزا أنه فيلسوف عقلاني تحرر من العقيدة الدينية بمعناها الضيق المتزمت لذا أخرجه حاخام اليهود من حظيرة الدين لما كتبه من آراء خاصة في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة[21].

وتتحدث عن فلسفة برجسون في دقة علمية قائلة: "قام مذهبه يعارض المذاهب الأيديالستية الألمانية ويفكر أقوالها وتعاليمها مثبتا أن وظيفة العقل حسية أكثر منها نظرية وأن الحقيقة المحسوسة أبعد من أن تدرك بالأبحاث الجدلية والتبحر العقلي. فجعلته تصريحاته هذا عميد أتباع مذهب النفعية Pragmatism في أمريكا وأوروبا وقاضي محاكم المعقول والمنقول عندهم الذيي بين شفتيه مقطع الحق ومفصل الصواب. وقد وضع زعيم هذا المذهب وليم جايمس كتابه الشهير "A Pluralistic Universe" وأفرد أحد فصوله للثناء على برجسون ودرس مذهبه فقال أنه يشاركه في كثير من آرائه خصوصا فيما يتعلق بإعلاء منزلة البداهة رافقه في دخوله إلى خفايا الحياة الداخلية وانحنى معه على نهر جار في أعماق الضمير سمياه (البداهة) لأنهما لم يجدا أصلح

من هذه فألقى تأملهما وبحثها على حياة النفس نورا فجائيا فبرزت واسعة بعيدة الغور فيها عجائب حركات وألحان وعوالم ثروة وروعة وألوان.

.. وتحتاج الفقرة السابقة من مقال مي إلى وقفة لنبين للقارئ الحديث بعض المسائل التي قد تقلقه فيما يتعلق بالمصطلحات وترجمتها مثل قولها الأيديالستية والنفعية والبداهة. فهي تقصد بالأيديالستية مصطلح Idealisme وهو عندها كما يظهر من الهامش التوضيحي يطلق على مذاهب عقلية أشهرها مذهب كانط Kant الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية ليس غير. والمصطلح يترجم في العربية بلفظ مثالية وهو اللفظ المتعارف عليه في أغلب الكتابات المعاصرة وأن كان ترجمته بالتصورية أقرب إلى الصواب. أما فيما يتعلق بحديثها في الهامش عن مذهب كانط "الذي ينكر الحقيقة الشخصية للأشياء ويجزم بأنها نسبية أو خيالية.

والحقيقة أن الأشياء عند كانط تنقسم إلى أشياء حسية تجريبية هي الظواهر Phenomena وهي التي تلتقي بها في عالم التجربة الحسية وهناك الحقائق في ذاتها normena التي تتجاوز عالم التجربة الحسية وهي حقائق لا نصل إليها إلا بالعقل العملي بينما الظواهر وهي الحقائق التجريبية فهي تتسم بالنسبية كما تقول مي.

.. وهي تترجم Pragmatism بالنفعية وقد استقرت ترجمتها الآن "بالبرجماتية" وأن كانت النفعية قريبة من الصوب وتستخدم مي أسماء الكتب كما هي بالفرنسية مثلما تفعل في أسماء المذاهب فتورد اسم كتاب "عالم متعدد" أو متكثر بنفس حروفه الفرنسية A Pluralistic Universe كذلك تقدم لنا "مي" المفهوم الرئيسي في فلسفة برجسون وهو "البداهة" وهو يترجم ترجمات عديدة مثل الحدس، البصيرة، العيان ترجمة للمصطلح intuation وهي ما يميز فلسفة برجسون مقابل الفلسفات العقلية، يظهر ذلك من حديثها ذو النغمة الشعرية في نهاية الفقرة السابقة وتقول: "ولا يعجبن القارئ الكريم لهذه اللهجة الشعرية في موضوع فلسفي لأن مذهب برجسون على ما فيه من الحقائق العلمية والمبادئ الرياضية ويكاد يكون معظمه مكتوبا بهذه اللهجة الشعرية"[22].

وتتحدث في فقرة طويلة عن آفات الشهرة ومصيبة برجسون وهي عندها نتيجة كتابات تابعيه التي تشوه فلسفة برجسون نفسها وترى أن البرجسونية الجوهرية وحدها تعد في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ الآداب الفرنساوية. فإذا ما خلصت من الشوائب سطعت بجمالها المهيب وأصبحت مذهبا من أنفس المذاهب الفلسفية المعروفة[23].

وتقدم "لمحة في شخصيته" وفي بداية هذه اللمحة تعطينا تفرقة هامة بين العلمم والفلسفة تقول: "تقدمت العلوم في السنوات الأخيرة تقدما باهرا واستعملت آلاتها واكتشافاتها في أحوال الحياة اليومية فكاد ذلك يقنع الأكثرية بدخول الفلسفة عالم المجهولات وكشف ستارها. ولكن الفكر البشري هو دائما وخبرته النظرية تنمو على مقربة من اقتداره العملي وكل فرع من فروعه ينمو خاضعا لنظام النشوء والارتقاء. فإن لم يأتنا الفيلسوف بآلة كهربائية وأداة قتل وتدمير فهو يبسط رأيا مستحدثا دافعا بنا إلى نقطة أمامية نرى عندها جهة جديدة للحياة. يبحث عن جواب "من أين؟" و"إلى أين؟" فيستوقفه بينهما سؤال ثالث: "لماذا نعيش وكيف يجب أن نعيش؟" وهذا السؤال وحده كان موجودا اسمى معاني الحياة وأشرف ما فيها من الأفكار والغايات والمقاصد"[24].

وتتابع وليم جيمس في قوله "إن لكل مذهب فلسفي نقطة انبعاث محاذية لرأي صاحب المذهب وخبرته الشخصية ولا يفسر الفلاسفة الخلقية ويعللون شئونها إلا بما لديهم من ذوق وميل وتجريب.. وترى أن برجسون جمع في مذهب عناصر فلسفية شتى بعضها من عقائد أهل الباطن Mysticism (والأصح الصوفية) والرومنتية Romanticism والنفسانيات والبعض الآخر من مذهب الحيويين والارتقائيين والعقليين.

وتتحدث في فقرة هامة عن "العلم والفلسفة". وتبين أن برجسون يستخدم العلم في فلسفته لخدمة الدين حتى أن القارئ يشعر أحيانا بأن العلم أصبح حليف الدين للمرة الأولى منذ فجر التفكير والتبحر. ويسلم الناقدون بأنه خدم الفلسفة خدمة كبيرة بإخراجها من شباك الكلام وتعقيدات المعاني المستعملة في التعبير عما وراء الطبيعة. على أنهم غير مقتنعين بأن مذهبه يرضى العقل والدين معا.. ويقول (تقصد برجسون) أن وظيفة العلم الاستدلال التحليلي والاستنتاج الاختياري لكن وظيفة الفلسفة قائمة في البحث عما هو أبعد من المعروف غورا وأعمق في النفس أثرا. على الفلسفة استكناهه واستقصاءه فتسبق بذلك العلم إلى حيث يتبعها بعد حين ليبرز إلى الوجود عجائب يجعلها الاستعمال والممارسة مألوفة. ويستفيد على هذه الصورة الفريقان معا[25].

ثم تتحدث عن فلسفته السياسية أو بمعنى أدق تطبيقات فلسفته في مجال السياسة تحت عنوان هل هو ثوري؟ والحقيقة أن العنوان مضلل ولكن لمي عذرها في اختيار هذا الاسم خاصة وأن كثيرا من المفكرين والكتاب العرب استخدموا أفكار

برجسون فيما بعد في مجال السياسة العربية والبعث العربي خاصة المفكرين السوريين تقول:

"اقترح بعضه إنشاء سياسة ديمقراطية وتأليف أحزاب ثورية تستخرج مبادئها من مذهب برجسون فقالوا. إن غاية الديمقراطية تخويل الفرد ما أمكن الحقوق وتعليم الجميع احترام حقوق الإنسان الطبيعية. وكل فلسفة تهتم بالفرد (مثل مذهبي روسو وكانط) إنما هي مساعدة الديمقراطية في تحقيق غايتها. ولما كان برجسون مظهرا من الفرد أعظم قيمة ظهرت حتى الآن بكشفه عن أهمية الأنا الأساسية ومثبتا أن الحياة الفردية مستودع قوى ثمينة تغطيها حياة الاجتماع برداء الاصطلاحات ومعلنا أن الدرجة التي يستطيع المرء الوصول إليه يجب أن تقاس بقيمته الشخصية وبخبرته الداخلية لا بما هو عليه من ثروة مادية ومركز قومي مما رفع أهمية الفرد إلى هذه الدرجة العالية كان مؤيدا بنظريته سياسة الفردية ومعززا المثل الديمقراطي الأعلى.

وتعلق مي على رأي هؤلاء بقولها: الديمقراطية روح هذا العصر وفرنسا وطن الديمقراطية في العالم القديم كما أن أمريكا مدرسة الحرية والديمقراطية في العالمين (وكان هذا هو التصور السائد في بداية القرن عن أمريكا لدى المثقفين العرب) وبرجسون أعظم فيلسوف فرنساوي في هذا العصر فلا عجب إذا حاول الديمقراطيون الاتكاء على مذهبه. ولكنهم في تقديرهم مخطئون. وتبين ذلك قائلة: "إذا كانت غاية الديمقراطية تعظيم قيمة الفرد العددية والاجتماعية فهي لا تعبأ بقيمته النفسية والأخلاقية وهي التي اهتم برجسون فدعاها أولا الأنا الأساسية. تلك الأنا التي لا تتزلف للعروش ولا تكبلها القيود والأصفاد لا تسلبها حريتها وشرفها غيابات السجون. وهي لا غرض لها في الدفاع عن الديمقراطية والتذمر من الأرستقراطية لأنها فوقهما بمراحل[26].

وتابعت في الجزء الثاني من المقال الذي ظهر في العدد التالي من المقتطف سبتمبر 1918 تناول فلسفته فعرضت رأيه في الكون، الحياة والمادة، النشوء والارتقاء، رأيه في الحرب، العقل والبداهة، ومتمته بـ "الكلمة الأخيرة لم تقل بعد" ثم أهلا بالضيف الكريم.

تتحدث عن رأيه في الكون وأن: "تحليل العالم سهل لولا عنصر الشرفية.. وقد كان عنصر الشر حجر عثره في سبيل كل مذهب فلسفي وجعلته الأديان عقابا على

اقتراف الآثام". ويفسر برجسون الكون بالطفرة الحيوية كما يظهر في كتابه الهام (التطور الخلاق) الذي تترجم مي اسمه بالنشوء الإبداعي. وتعرض رأيه في هذا الكتاب:

"يتجنب برجسون هذا الموضوع ما استطاع – الشر الكامن في الكون – بإنزاله الغريزة الحيوانية منزلة الغاية العقلية في قلب الأشياء فيقول في كتابه "النشوء الإبداعي": ليس الارتقاء حركة اندفاع إلى الأمام فحسب بل كثيرا ما يكون لحظات جمود ظاهري وقد يكون انحرافا والتواء وتقهقرا إلى الوراء. ويجب أن يكون الأمر كذلك. ويعترف (برجسون) بإله حر مبدع الحياة والمادة وقوة إبداعه متواصلة نحو وجهة حيوية بترقية الأنواع وتنظيم الشخصيات البشرية. وهو أكثر من قوة كامنة في الطبيعة لأنه متحد بها اتحادا كليا وهو الأصل الذي تصدر منه جميع الأمور حسنة كانت أو غير حسنة.

ولا تكتفي "مي" بإيراد آراء برجسون فقط بل نراها مائلة أمامنا بالتعليق والنقد فتقول إن: "احتجاج برجسون على القدرية والجبرية شديد، وعنده أننا إذا رسمنا لنفسنا خطة قيدنا حريتنا وحددنا ارتقاءنا وتنتقد نظريته في الألوهية قائلة. ولئن كانت نظريته في الألوهية غير متينة ولا نهائية فإنه يصفها بعبارات سامية جليلة، لم يستعملها قبله أحد كقوله أن الله هو البحر الذي نسبح فيه وتغمرنا أمواجه من كل صواب.

وتتحدث عن مذهبه الحيوي القائم على الحرية أو قل الثنائية بين الالية والحرية أو الحياة والمادة تقول: إذا كانت نظرية الألوهية عند برجسون غير مرتبة تمام الترتيب فإن فكرة الاثنينية واضحة كل الوضوح بل مقررة ثابتة وهي عنده النزعة الحيوية Elan Vital (الدافع الحيوي) والمادة. وعلى النسبة المميزة بينهما أقام برجسون نظريته في الزمن وحرية الإرادة، فالحياة أو النزعة الحيوية حرية والمادة ضرورة أو اقتضاء. النزعة الحيوية ديمومة والمادة جمود. وكل ما يقيد العالم الهيولي من نظام آلي وتحديد ينفلت منه العنصر الحيوي. فالعقل المادي من طبعه والذي قد اعتاد أساليب المادة وجعل الحياة آلية وحدد الحرية بالمادة لأنه لا يدرك إلا المحسوس. ولكن لنطرحن عنا الصور العقلية محاولين إدراك الحياة بالبداهو نجد أن ماهية الحياة هي الحرية بعينها.

وعن رأيه النشوء والارتقاء نقول لم يفكر أحد قبل برجسون في تطبيق مذهب النشوء والارتقاء على عالم الروح ولم يظن جاريا في غير عالم المحسوسات. نقول: "بدأ برجسون بنقض مذاهب الجبريين والآليين وأنكر مذهب العقليين الذي ينسب للإدراك البشري قوة ليست فيه ثم فسر الحياة والارتقاء بالنزعة الحيوية. فما الارتقاء (عنده) إلا

نمو القوة السرية التي سماها "النزعة الحيوية" أو "النزعة الأصلية" وعنده أن النشوء لا يسير طبق خطة مرسومة بل هو إبداع حر متواصل التجدد يظل به المستقبل وما يغمره من الممكنات مفتوحا أمامنا.

وبعد أن تذكر رأي برجسون في الحرب. تتناول فلسفته العامة تحت عنوان أن العقل والبداهة تقول ودعى برجسون "فيلسوف البداهة" وهذه أهم نقطة في مذهبه. وأصل هذه النظرية هي التمييز بين "الزمن المكاني" والديمومة السيكولوجية "فيقول إن وقت التأمل الهادئ لا يشبه وقتا يعجله ويدفعه الانفعال أو يطيله الألم. أما زمن الساعات زمن التسوية والتعديل فلا يقاس به زمن عواطفنا المتغيرة إلا بحكم العادة والاتفاق وحركته الآلية المصطنعة لا تشبه حركة أفكارنا وإحساساتنا التي نحياها ونكاد نلمسها في داخل ضميرنا إلا بالاسم.

يعتبر العقل أثمن قوة حصل عليها الإنسان إلى الآن لأن به تفوقه الحقيقي الحاضر غير أن خبرات العقل وإدراكاته تعجز عن القبض على أصول الحياة لأنها من غير نوعها فهي لا ترى شيئا من الحركات الجاريات في أعماق النفس المظلمة. العقل يدرك الماضي المنقضي لأنه صار بحدوثه ماديا من نوعه فيمكنه تقريره بالكلام والتثبيت منه بأدلة الحواس لكنه يجهل الصيرورة (أو الديمومة) التي تدفعنا إلى الأمام وهي من محفوظات البداهة فلا نتوصل إلى لمس الحقيقة إلا بسيرنا مع السيف الحيوي وبالبداهة والشعور ويكفي النظر إلى وظيفة العقل وتقدير نتائج عمله لنعلم أنه مناف لغريزة أو البداهة.. وتضيف "وما الإنسانية الكاملة إلا إنسانية وصل فيها البداهة والعقل إلى أعلى درجة ممكنة من النمو، وما الإنسانية اليوم عند هذه الخطوة الصعبة من سبيلها إلا لأن سراج البداهة خبا تحت أثقال الدهور. فإذا شع فجأة الوقت بعد الوقت فهو لا يضيئ إلا لمحات قليلات ولا يقوى على إنارة غير جزء صغير من ظلمات المادة المتراكمة حوله.

يقول برجسون إن هذا المذهب يرمي إلى استيعاب العقل في البداهة لحذف فقط الصعوبات العقلية من جهة وزيادة الرغبة في العمل وتقوية الحب للحياة من جهة أخرى لكن أين العالم الاجتماعي الذي يقتحم المجازفة بكل ما لدى البشر من الخبرات العقلية والنتائج الآلية لتطبيق الارتقاء والسعادة على قواعد المذهب البرجسوني المهيب بجلاله النظري وجماله التركيبي لكن القاصر دون حماية مطالب الحياة العملية وشؤونها. على أن هناك أمرا لا جدال فيه وهو أن العقل وحده لا يستطيع إيصالنا إلى السعادة وصرنا

بفضل برجسون مدركين قيمة هذه الآلاهة (البداهة) الكامنة فينا شاعرين بعذوبة بسمتها في أعماق النفوس معترفين بفائدة اشتراكها مع العقل في تدبير شئون الحياة والسعادة.

وتبين "مي" أن جوهر هذا المذهب محصور في مؤلفات برجسون الثلاثة وتفسيره مبعثر في مئات المحاضرات والمقالات. يرى فيه الناقدون تناقضا كثيرا لكن الآراء العلمية العصرية لا تنقض نظريته في اندفاع النزعة الحيوية التي هي قاعدة هذا المذهب. ولئن شغل كثيرا بما وراء المحسوس فله كذلك اهتمام بالحياة العملية ولا يستطيع نبذ ذلك الاهتمام في مصلحة المذهب ذاته وهذا سبب فوزه الشامل وترى "مي" أن "جميع نظريات برجسون لم تطبع بالطابع النهائي ولم يقل بعد في مذهبه الكلمة الأخيرة لأنه ما فتئ شابا في زهرة شبابه الفكري. وأخيرا تلقي بتحية ترحيب حارة بمناسبة قدوم الفيلسوف.

ومن يطالع كتاب الأعمال المجهولة لمي زيادة، جمع وتحقيق د. جوزيف زيدان تقديم غادة السمان، الصادر 1996 عن منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي يجد العديد من الدراسات الفلسفية أو التي تتناول في سياقها أعلام الفلسفة. مثل دراستها بمجلة الزهور "القدر والمقدر" ص43- 47، "وكيف نقيس الزمان" ص58- 62، وإشارتها إلى نيتشه ص92، ومقالها بالمحروسة "أرسطو الغلبان" ص140- 141" وأهم حادث أثر في مجرى حياتي" ص235- 237 وغيرها.

[5]

.. والدراسة الهامة التي ينبغي تناولها في هذا السياق هي بحث "مي" في المساواة والذي نشر على حلقات في المقتطف ثم طبع في كتاب يحمل نفس الاسم[27]. يتناول الفلسفة السياسية أو قل النظم والمذاهب الاجتماعية، وربما يكون بحثنا الحالي أول دراسة تحليلية لما قدمته "مي" في مقالاتها التسعة بالإضافة للخاتمة التمثيلية التي حذت فيها حذو كتاب فرح أنطون "الدين والعلم والمال" ولهذه التمثيلية أهميتها في بيان موقف "مي" مما عرضته من المذاهب الاجتماعية. التي تعد "برأينا من أنضج المؤلفات العربية في الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي.. والجدير بالذكر أن مي زيادة كانت في "المساواة" أول من تناول باللغة العربية وعرف وبحث الاشتراكية السلمية على حد وصف مي "نظريات الايتوبيين" (اليوتوبيا والاشتراكية الثورية "أفكار ومؤلفات ماركس

وانجلز ولينين" والفوضوية أفكار باكونين وكروبتكين، والعدمية أفكار لفروف وهرزن وبرأينا أنه حتى اليوم لم توضع دراسة باللغة العربية بالمواضيع التي بحثتها في المساواة بالشمول والدقة الظاهرة فيها".

.. والأمر الذي لا بد من لفت النظر إليه هو أن مي كتبت بحثها ولم يكن قد مر سوى بضع سنوات فقط على ظهور معالم ومفاعيل الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عرضت لها وحللتها.. وهذا يدل إلى مدى وصلت "مي" في متابعة أحداث وأفكار عصرها وإلى أي مستوى ودرجة كانت السباقة إلى التنبيه إليها ودراستها. تقول وداد سكاكيني في كتابها عن مي أنها ظلت: "تتصدى مع طليعة المفكرين العرب لكل وافد وطارق في الحياة الاجتماعية وفي الدعوات التحررية والإسلامية فلما ترددت المسألة الاشتراكية في مؤلفات الغربيين، وقفت عليها وبحثت في وجوهها ومحتواها، حتى أخذ هذا الموضوع الخطير يهب في بعض أرجاء العالم العربي مثل تيار يشتد ناره، ويخف حينا تبعا للظروف العالمية والأمور الحكومية والشعبية"[28].

تبدأ مي زيادة كتابها بداية رومانسية حالمة[29] .. وتقدم الكتاب بعبارة تنم عن ذلك "من ذا يخلصني من قسوة التمايز" ص9. وتعرض في التمهيد – وهو المقالة الأولى بالمقتطف – إلى مظاهر عدم المساواة والتناقض بين الثري تنهب الأرض سيارته والمعدم الذي يتمرغ في الأرض كأنه حشرة تأنف الأرض مسها، أو الحسناء ترتدي أفخر الثياب والجواهر ورثة الثوب تحمل طفلا والذباب يأكل من مآقيها ووجنتيها ما لا تستطيع إزالته لأنها فقيرة حتى من الماء الطهور (ص9) وتنتقل من هذه اللهجة الأدبية ومن لغة الشعر إلى الحديث العلمي الذي يقتحم صلب المشكلة تقول: "تكاد تكون المشاكل الدولية الأعيب إذا ما قوبلت بالمشاكل الاقتصادية التي يسمونها اجتماعية. ومشكلة "المساواة" هي الآن أم المشاكل واسمها يطن من كل صوب" (ص13) إنها تحدد مشكلة بحثها في عدد من الأسئلة" ما هي المساواة؟ وأين هي؟ وهل هي ممكنة؟ هذا ما أرغب في استجلائه في الفصول التالية دون اندفاع ولا تميز، بل بإخلاص من شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكما يرونه صادقا عادلا (ص13/ 14) وهي بهذا التحديد تمهد تمهيدا منطقيا لما ستحتم به دراستها من حوار تمثيلي يستعرض الفكرة من معظم جوانبها وتكون هي نفسها أحد شخصياته.

ولا تنسى في المقدمة وفي معظم أجزاء الدراسة قضيتها الهامة عن المرأة فباسم المساواة "اعتصمت المرأة فنهضت من تحت قدم السيد الساحقة ووقفت عالية الجبين إزاء مسالك الحياة وأعمالها (ص12) وتستشهد بأسماء المفكرين وأصحاب النظريات حيث تتردد أسماء: ماركس، لاسال، انجلس، برودن، باكونين، كروبتكن، وعشرات غيرهم يدحضون مذهب دارون. وهوبس.

ثم تتحدث بعد التمهيد، في الفصل الأول عن الطبقات الاجتماعية فتعرض أسطورة خلق البشر في الحضارة الهندية من براهما وتفسر نشأة الطبقات كما ظهرت في هذه الأسطورة حيث نشأ عن الآلة طبقات الملوك والجنود والعمال والحثالة وتتابع بتأثير من المادية التاريخية وأن كانت لا تشير إلى ذلك تاريخ العالم منذ مشاعية الأولى فتقول بسبق الاشتراكية "فيتجلى من هذا أن الاشتراكية سبقت كل نظام آخر في حياة البشر ثم تبين بعد ذلك منشأ الاوتوقراطية والرق وترجع ذلك التمايز إلى سببه الأساسي وهو الملكية تقول: "كان ذلك الفصل الأول من تاريخ الاقتصاد البشري الدائر كله حول ذلك المحور الرهيب الذي يدعى الملك. فالحصول على الملك والاحتفاظ به من جهة والرغبة في نزعه من جهة أخرى سببت هذا العراك المالي والاجتماعي الذي لا ينتهي" وتتحدث عن تكون الملكية (ص21) وطبقة الارستقراطية (الطبقة الثانية) والطبقة الثالثة (الخدم) وتعينت مع الزمن الفروق الاجتماعية واكتسبت كل من الطبقات صفات تنسب إليها وعيوبا بها. وتجبرت الطبقات العليا في سماواتها الوهمية وحسبت نفسها من طينة مختلفة عن طينة الآخرين، لها من ألقابها وثرواتها وامتيازاتها ما يفتح لها الأبواب الألوهية على مصراعيها" (ص22).

وهي تشيد بالداعيين للمساواة وتندد بالمتغافلين عنها. وهي ترجح أن أفلاطون يوم كتب جمهوريته "ضرب صفحا عن هذه الحقيقة. وتستنكر موقفه بينما تشيد بموقف روسو الذي نادى هو وأتباعه بالعودة إلى البداوة الأولى لتحصل الإنسانية على الهناء المفقود وترتع في بحبوحة السلام والحرية. (ص22). ورغم أنها ترى التاريخ في تقدم "يمكن القول أن اتجاه التاريخ البشري بمعنى التقدم والتحسن وأن كثرت حركاته الرجعية واللولبية" (ص24) إلا أنها مع ذلك تبرر الأوضاع القائمة حيث تعبر آخر فقرة في هذا الفصل عن موقفها غير المعلن تقول: "لا بد من تنوع الصور وتعدد الطبقات. فلولا التنوع والتعدد ما كانت للفروق من فضل سوى شحذ العزائم وإرهاف القوى والتسابق إلى

الأولوية لكفى لنقبلها محاولين عبورها بما أوتينا من عزم وكفاءة. والفوز للإصلاح دوما" (ص25).

وتبين في الفصل الثاني الارستقراطية ونشأتها ومزاعمها. حيث إن هذه الطبقة ترتبط بالملكية وتستمد نفوذها من الدين وهي ملاحظة هامة صائبة من "مي"، لأن هذه الطبقة تقوم على "التذرع بأقوى البواعث النفسية من عاطفة دينية وخشية ما وراء المنظور. ومن ثم استجارة الملك بالدين والدين بالملك لتبادل المنفعة، فيصبح الحاكم حامي حمة العقائد ورافع الفضائل ويصبح الكاهن حامل لواء السلطة الفردية وأول شاهد بأنها آتية من الله" وظلت القرون الوسطى بعد الأولى، ترى هالة الألوهية حول الملكية وتحسب حبل سلطانها مشدودا بمتكأ العرش الصمداني" (ص28).

وترى أن الارستقراطية ضرورة ومن ثم تبرر وجودها (الطبيعي) وتأتي بتعريف أرسطو لها بأنها "أقلية من ذوي الأهلية والفضل يسودون في جمهورية فيدبرون منها الشئون وينفذون القوانين الموضوعة بأمانة ودقة ويقومون بعبء الحكم حبا بالمصلحة العامة والخير العام. وتأتي بتعريف شيشرون الذي يسمى الارستقراطيين الأفضلين أو الأماثل فمعنى الارستقراطية الأصلي إذا هو حكم الأفضلين أو حكم الأفضل (ص32).

ومن هنا "الارستقراطية ضرورية لمنفعة الأمة" وتفضل أسباب ذلك "فهي قليلة الأذى، وقليلة الظلم، وهي مستودع صفات مستحسنة. لذلك ستبقى زمنا آخر لأنها قريبة إلى نظام الطبيعة وتطيل في بيان ذلك وتؤيده بموقف شوبهور الذي طالما هاجمته سابقا لأنه مفيد في تأييد دعواها وتأكد على ذلك باستمرار "ستظل الارستقراطية، ارستقراطية الجماعات وارستقراطية الفرد ما دامت الطبيعة ولو تحولت منها الأنواع وتغيرت المظاهر وتعددت الأسماء" (ص40).

وتخصص الفصل الثالث للعبودية والرق. التي ترى أنهما شيء هام في الطبيعة. فمن عجائب الطبيعة وضعها النقيض بجوار النقيض "وما دام الارستقراطية ضرورية فالعبودية تلازمها" إلا إنما الحياة غنية بالمال والذكاء والكرم والصلاح والحب والجمال والفخار. على أن في كفتها الأخرى ما يعادل الأولى من شقاء وفقر وخمول وقبح وكره وانحطاط وتستخدم هربرت سبنسر وأبيقورس لتأييد ذلك.

وتفيض في الحديث عن الديمقراطية في الفصل الرابع وترجعها إلى اليونان "لم يهتدي زعماء الإصلاح إلى أنظمة سياسية غير الثلاثة التي ذكرها أرسطو وهي: الملكية

أو حكومة الفرد والارستقراطية وهي حكومة الأقلية أو حكومة الأماثل، والديمقراطية أو حكومة الشعب. ولئن دانت المدينة المتأخرة بالديمقراطية فإن جل المدينات المتقدمة إن لم يكن كلها نما وترعرع ثم توارى في حضن الملكية" كما في مدينة مصر القديمة، والحضارة الكلدانية والأشورية، ولدى اليهود، وعند الفينيقيون والفرس وفي الشرق الأقصى الصيني واليابان وفي اليونان "أخذ الفرد يعرف حقوقه وواجباته. هناك أشرق فجر الديمقراطية" (ص63).

"ولم ننسى مصر أبدا في حديثها في الفصول السابقة ص12، 27، 28، 29، 31، 59 كذلك تتوقف هنا وقفة طويلة أمام الدعوة الديمقراطية في مصر وهي التي ساعدت على ازدهار مي الأدبي بفضل الحركة الوطنية المصرية تقول: "وقد لمست موجة الديمقراطية شواطئ الشرق الأدنى – والأصح الأوسط وأول من هتف بها في مصر لطفي بك السيد، يوم كان بعضهم يطلقون عليه مزاحا لقب "الفيلسوف الديمقراطي" ولم تقف المسألة عند حد المزاح بل هو لاقى في اعتناق الأفكار الحديثة مصائب واحتمل سخافات" وتبين ذلك بالتفصيل... ولم تمضي خمسة أعوام حتى صار لمصر الفتاة حزب يدعى "الحزب الديمقراطي المصري" تنتسب إليه فئة من أرقى الشباب المتعلمين في أوروبا، العائدين من مدارسها العالية بمعتبر الشهادات ومحترم الألقاب وهو ما يبين طبيعة التكوين الطبيعي للحزب لذا نجد مي نفسها ترى أنه مقابل (هذه الحرية) وعلى مقربة من هذا التساهل والانصاف تقوم ارستقراطية مزدوجة لأن موقف الأجير المصري إزاء صاحب الأرض يكاد يطون – فضلا عن موقف العامل المصري إزاء الممول موقف الرقيق إزاء الشريف في نظام الإقطاع.

إن الديمقراطية لا تقنع مي كما يتضح مما تصنعه في مصر. وفي أمريكا التي "يخيل إلينا أنها أقرب الأمم إلى الديمقراطية" هل حالت المساواة دون ما يقابل به البيض السود من أزورار واحتقار؟ إنها تقف أمام القائلين بالديمقراطية متسائلة "أين المساواة التي تدعون؟" لذا تستعرض مذاهب أخرى أحدث عهد في الفصول التالية.

تتناول في الفصل الخامس الاشتراكية السلمية لأنها ستخصص الفصل السادس للاشتراكية الثورية.

وتتناول الاشتراكية بالتعريف فهي ترى أن كل تطور في السياسة والتشريع والأخلاق والفكر ناتج عن التكيف الآلي والتحول الاقتصادي وهي ترجعها إلى أقدم

مرحلة في تاريخ البشرية وقد أوحت إلى أفلاطون كتاب الجمهورية ومن الكتب التي وضعت فيها يوتوبيا توماس مور ومدينة الشمس كامبانيلا واليوتوبيا الجديدة لويلز الإنجليزي ومي هنا تخلط بين الاشتراكية العلمية والتفكير اليوتوبي الذي سبقها" وتميز بين نزعتين في الاشتراكية: النزعة الألمانية الثورية أو الماركسية والنزعة السلمية التي يجوز أن تنعت بالفرنساوية وكما بينت في حديثها عن الديمقراطية موقف لطفي السيد. تتناول هنا "في سياق الكلام على الاشتراكية السلمية "الحزب الاشتراكي المصري" الذي أعلن بروجرامه في شهر أغسطس المنصرم (1922) فكان مسالما إلى حد أغاظ الأستاذ عزيز ميرهم سكرتير الحزب الديمقراطي، من جهة تخوف لتكونه من المحافظون وعلى رأسهم فضيلة الأستاذ محمد الغنيمي التفتازاني شيخ السادة التفتازانية من جهة أخرى قامت بين هذه النزعات الثلاث مناقشة أسفرت عن أمر واحد هو أن جميع المتنافسين محقون في ما يدافعون عنه (ص83).

وتوضح مي أن عزيز ميرهم استحث الاشتراكية المصرية على "استكمال اشتراكيتها" ليس بصفته سكرتيرا للحزب الديمقراطي، ولكن بصفته الشخصية المجردة. ولقد أجاب سلامة أفندي موسى أحد أعضاء الحزب الاشتراكي بما يدل على تصميم الاشتراكيين المصريين على المسألة وعلى أن رائدهم الإصلاح التدريجي. وتستشهد بقول سلامة موسى: "ومع تمنينا نجاحهم (البولشفين في تجربتهم العظيمة فأنا لن ننصح بالطفرة وسيكون رائدنا التدرج والتطور. ولا شك أن الاشتراكية المصرية ستكتسب لونا خاصا بتأثير الوسط المصري والمزاج لا يمكننا ولا نرغب في تعيينه الآن... ويضيف وأظن أنه من الممكن أن نقنع بأفضلية الاشتراكية على النظام الرأسمالي الحاضر فلا يحتاجون الاشتراكيون إلى اتخاذ خطة عدائية نحو الأغنياء" ويفيض في بيان ذلك ردا على محمد حسين هيكل وتعلق مي على موقفه هذا بقولها: "هذا ما يقوله الاشتراكي المصري الذي حذا حذو هنري جورج وسائر الاشتراكيين المسالمين ابتداء من سان سيمون إلى أوسيب لوريه في الاستكانة عند أمله بنجاح مساعيه ولن يزد – ترى لو لم تقنع تلك "الطبقة الكبيرة من الأغنياء" فماذا يحدث؟ لو تراهم لم يزيدوا لأن السكوت أفصح من الكلام في بعض المواقف؟.

ويتضح من ذلك رفضها للموقف المسالم للاشتراكية السلمية لكن هل معنى ذلك موافقتها على الاشتراكية الثورية التي خصصت لها الفصل السادس حيث تبين مصادرها

الثلاثة وتعرض لها. ولكن لا تتخذ منها موقفا حازما محددا فهي تقول: "الغد للاشتراكية بلا ريب ولكنها ستغلب على أمرها بعد أن تنيل الاجتماع ما تستطيع أن تأتي به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية في تتعيم عودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمساواة الجديدة ستنهض فئة فتعلوا وتطفو على الطبقات الأخرى، طبقة ارستقراطية المستقبل التي ستخلفها الكفاءة الشخصية وتقسيم العمل المحتم اليوم والأمس والغد. الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قربها على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر سوف ينبثق من قلب الاشتراكية التي هي مذهب إنساني. فهي بذلك خاضعة لطبيعة الإنسان تملأها الحسنات والسيئات ويستحيل فيها الكمال – إلا إذا بقي لها ذلك الكمال مثلا أعلى تتبعه ويظل هاديا أمامها إلى منتهى الدهور.

وتعرض في الفصل السابع للفوضوية وتحدد الفرق بينها وبين الاشتراكية وتنتهي من ذلك إلى "أن الفوضوية مذهب محزن مسروع وهو على حداثة نشأته ذو تاريخ مضرج بالدماء" لكن من خلال تعمق كروبكن وبرودون وباكونين ومقارنة آرائهم بالماركسية مقارنة تنم عن فهم ودقة. ثم تنتقل إلى الفصل الثامن عن العدمية. وتوضح الخلط الذي ألفه الناس بين الفوضوية والعدمية وأوجه الشبه والاختلاف بينهما وتعرض أفكار منظري العدمية أمثال لفروف وهرزن وغيرهم ولا تنتهي من العدمية إلى موقف واضح ونظر لضرورة الوصول إلى نتائج تعقد في ختام حلقة أخيرة لكن على شكل تمثيلية بعنوان يتناقشون.

وترتبط التمثيلية بالكتاب ارتباط عضوي وهي تدخل في صميم دراستها ولنا أن نتوقع أنها تحمل طابع الحوار العقلي والذهني أكثر من الدراما لأنها تعيد مرة ثانية الآراء المختلفة التي عرضتها "مي" في الكتاب دون أن تخرج منها نتيجة عن أي المذاهب أصلح لتحقيق المساواة وأمام عدم التحديد واتفاقا مع آخر سطور المقدمة "شكلت من جميع قواها النفسية والإدراكية "محكمة محلفين" يستعرضون خلاصة ما تقوله الطبيعة والعلم والتاريخ ليثبتوا حكما يرونه صادقا عادلا" ومثل الكاتب الذي يتوارى خلف شخصيات عمله أوجدت مي زيادة عدد من الشخصيات يتبنون وجهات نظر الاتجاهات المختلفة وكانت هي أحد هذه الشخصيات.

وتعد مقدمة التمثيلية خلاصة صادقة لموقف "مي" في الكتاب فحين تقول له السيدة جليلة (وهي أولى الشخصيات التي تذكرها مي معلمة مي في الماضي. فطنة معتدلة الرأي) إني قرأت مقالاتك عن المساواة "بمنتهى الاهتمام. وانتظر الباقي منها لأدرك النقطة المعينة في فكرك. وقد هيأت من الاستنتاج والاستدلال ما هيأت لإيصالنا إليها. ترد مي: النقطة المعينة! إذا دل بحثي على أن لدي شيئا معينا أقوله فقد فشلت حتى في التعبير عن رغبة ساقتني إلى معالجة هذا الموضوع الجموح. وتقول ثانية: حسبتني مقبلة على موضوع لي أن أعالجه على ما أريد، فإذا بالموضوع يعالجني قاذفا بي من تيار إلى تيار ومن حيرة إلى حيرة وهأنذا أردد سؤالا ألقيته على نفسي مرارا خلال هذا البحث: أين أنا الآن؟ أين أنا؟

هذا هو موقف مي زيادة إذن. لكن يبدو أنها أقرب إلى الاشتراكية كما يتضح من تعاطفها الشديد مع شخصية عوني (نجل السيدة جليلة، اشتراكي متحمس وذو قلب مخلص نبيل). وكذلك مع شخصية عارف الذي تعرفه بأنه (أديب عرف الناس وتألم فأدت به المعرفة إلى شيء من الجمود ولكنه يخفي وراء مظاهر القسوة والتهكم طبيعة حارة صادقة خيرة) وربما كان عارف أهم الشخصيات بالنسبة لها من حيث إنه كان من أكثر الشخصيات إيجابية في الحديثين: تحدثت مي ثماني مرات وعوني أحد عشر مرة بينما تحدث عارف خمسة عشر مرة. وتختم "مي" كتابها بعد التمثيلية برسالة منه.

يقول لها عوني وهو ينصرف من بيتها بعد انتهاء الحوار: شكرا أيها الآنسة، واسمحي لي أن أردد التعبير عن ثقتي بأنك منضمة إلى صفوفنا بحكم فطرتك ونزعتك الفكرية. وبي اقتناع بأن السعادة النسبية ممكنة لبني الإنسان ولاسيما وأن فكرة الارتقاء والسعادة هي وليدة العصور المتأخرة بعد أن تعاونت الأديان والفلسفات على إقناع الإنسان أنه دودة صغيرة تتمرغ في التراب أمام وجه الخالق... والثورة أبدع مظهر من مظاهر الاستياء. شرف الإنسان قائم بإنصاف الآخرين كما ينصف نفسه. والنفوس الكبيرة قلقة أبدا لا ترضيها غير اللانهاية.

ومع هذا فإن "مي" تظل حائرة كما يتضح من آخر سطور كتابها حيث تقول: ها أنذا وحدي أيها الليل فأفهمني ما علي أن أدرك! ها أنذا مستعدة أيتها الحياة فسيريني حيث يجب أن أسير!

ينبغي علينا أن نتوقف قليلا أمام كتاب المساواة الذي يعد بحق من أهم كتابات مي زيادة والذي يضئ ناحية هامة من نواحي تفكيرها وهو من أوائل الكتب التي تبحث في الاشتراكية والنظم الاجتماعية المختلفة. وهي تتناول هذه النظم بالعرض والتعريف الموضوعي الذي يختلف عن عرض الداعية إلى مذهب ما. فتحاول أن تكون موضوعية لا تنحاز إلى مذهب دون آخر رغما أننا نستطيع أن نتبين من بين السطور موقفا ما لها.

والكتاب يعبر عن مدى إلمامها بمختلف المذاهب والأفكار القديمة والحديثة تعرض للحضارات المختلفة الهندية والمصرية القديمة والكلدانية والأشورية والفينيقية. وكذلك للأديان المنزلة الثلاثة. تعرض آراء أفلاطون وأرسطو وأبيقور وشيشرون كما تعرض اتجاهات ماركس وانجلز ولاسال بجانب آراء باكونين وكروبتكن ولغروف وهرزن لكن أهم ما في كتابها هو اهتمامها بمصر تتحدث عن الديمقراطية فتذكر لطفي السيد وعن الاشتراكية فتذكر أسماء عزيز ميرهم وسلامة موسى يرد على حسين هيكل والتفتازاني صاحب الاتجاه الديني وغيرهما. إن مصر في تفكيرها والمساواة التي تبحث عنها هي ما عجزت الأحزاب المعاصرة لها عن إيجادها وتبحث في هذه المساواة بأسلوبها الرومانسي من أجل غاية أخلاقية لكنها تظل حائرة.

الهوامش

---

[1] طاهر الطناحي: أطياف من حياة مي، كتاب الهلال، القاهرة، 1974. «وقد استفادت مي من أحمد لطفي الذي كان يعلمها القرآن قراءة وتلاوة».

[2] المصدر السابق، ص13.

[3] أصدرت مي ديوان واحدا بالفرنسية 1917م ولم تكتب أن بمعنى أدق لم تجيد كتابة الشعر بالعربية وكانت إسهاماتها النثرية وليس الشعر هو أهم ما قدمته للأدب العربي الحديث.

[4] د. زكي مبارك: مجلة صوت المرأة القاهرية، ديسمبر 1949م، ص26.

[5] هدى شعراوي: تأبين مي زيادة، الاتحاد النسائي المصري، خاص ص16.

[6] د. طه حسين: أثر مي في الأدب، حفل تأبينها، ص23- 24.

[7] سلامة موسى: المجلة الجديدة "الأديبة الحرة".

[8] طاهر الطناحي: المصدر السابق، ص45.

[9] المقتطف، 1918م، ص131.

[10] مي زيادة: المرأة والتمدن، خطبة بالنادي الشرقي بالقاهرة 23 أبريل 1914، نشرت بالعدد 44 من المقتطف 1914، ص543 وما بعد وكذلك بكتاب "كلمات وإشارات".

[11] مي: المصدر السابق.

[12] مي زيادة: العجائب الثلاث: من كلمات وإشارات.

[13] مي زيادة: غاية الحياة والمقتطف مجلد 58 عام 1921 ص 466- 474.

[14] د. محمد حسين هيكل: مي والسياسة، حفل تأبين مي، ص18.

[15] مي زيادة: رسالة الأديب إلى الحياة العربية، مجلة العروة الوثقى، 1938م، نقلا عن فاروق سعد، باقات من حدائق مي، ص449.

[16] طاهر الطناحي: أطياف من حياة مي، ص48.

[17] المصدر السابق، ص117- 118.

[18] من رسالة مي إلى أمين الريحاني. انظر فاروق سعد، ص86.

[19] طاهر الطناحي، ص71.

[20] فاروق سعد: "باقات من حدائق مي"، 1973، ص104.

[21] اسبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة.

[22] مي زيادة: هنري برجسون، المقتطف، أغسطس 1918، ص148.

[23] نفس المصدر، ص150.

[24] نفس المصدر، ص152.

[25] مي زيادة: هنري برجسون مقتطف سبتمبر 1918، ص152.

[26] نفس الموضع ص218.

[27] تكون البحث من مجموعة من المقالات في: الطبقات الاجتماعية، الارستقراطية، العبودية والرق، الديمقراطية، الاشتراكية، السلمية والثورية، الفوضوية ثم حوار تمثيلي تختم به الدراسة وقد نشر في المقتطف سنة 1921- 1922 المجلدات: 58، 59، 60، 61.

[28] وداد سكاكيني: مي زيادة دار المعارف بمصر، 1971 ص101/ 102.

[29] مي زيادة: المساواة مؤسسة نوفل بيروت لبنان، ط2، عام 1980، وسنعتمد في تحديد أرقام الصفحات في تحليلنا لأفكار الكتاب بذكر أرقام هذه الطبعة أمام كل استشهاد داخل النص.

منصور فهمى[*]

ظهر الاهتمام مبكرا بالأخلاق الاجتماعية كما تحددت فى المدرسة الفرنسية الاجتماعية. وتبلورت عند كثيراً من الباحثين العرب علي امتداد أجيال متعددة بداية من المبعوثين المصريين للدراسة في أوربا. وسادت آراء هذه المدرسة وذاعت وانتشرت بين المؤيدين الداعين لها من جهة والرافضين الناقدين سواء من وجهة نظر الأخلاق الدينية؛ كما لدى محمد عبدالله دراز أو الفلسفية لدى العديد من التيارات الفلسفية؛ المثالية لدى توفيق الطويل والوجودية لدى عبدالرحمن بدوى وزكريا إبراهيم من جهة أخرى.[1]

وقد تبلورت الدعوة للأخلاق الاجتماعية لدى الرعيل الأول من المفكرين العرب وفى مقدمتهم مبعوثى الجامعة المصرية الأهلية؛ الذين اتجهوا إلى فرنسا كما نجد لدى منصور (1886-1959) فهمى أبرز هؤلاء، وأيضا لدى عبد العزيز عزت فى مرحلة تالية.

الذى يمثل الرعيل الثانى من دعاة المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق وقد قدم لنا عدة دراسات هامة هى: **الفلسفة النفسية وعلم الاجتماع. والأخلاق بين فلسفة النفس وعلم الاجتماع، و"المقولات الأخلاقية"** 1956 **وابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها.** [2] ثم عند كل من السيد محمد بدوى ، محمود قاسم ، اللذان درسا بباريس وتتلمذا على ليفى بريل وقاما بدور هام ونقل وترجمة عدد من الكتب الهامة التى تعبر عن وجهة نظر المدرسة الاجتماعية فى الأخلاق. نذكر منها كتاب **ليفى بريل: الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية،**

---

[*] أحد اساتذة الفلسفة في الجامعة المصرية ، ولد في محافظة الدقهلية بمصر وتعلم في كتاب قريته وأتم دراسته الابتدائية في مدينة المنصورة ثم انتقل بعد ذلك للقاهرة ليتحصل على شهادة البكالوريا من إحدى المدارس الفرنسية عام 1906 ليلتحق بمدرسة الحقوق. وبعد عامين من الدراسة بها تم تأهيله مع عدد من زملائه للتدريس بالجامعة التي انشئت عام 1908 ثم سافر إلى باريس للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من السوربون، كانت لأطروحته (أحوال المرأة في الإسلام) صدى واسع عام1913 ، منع على إثرها من التدريس بالجامعة المصرية آنذاك بعد عمله بها لمدة عام.

عاد للتدريس في الجامعة بعد ثورة 1919 وذلك في العام1920 ، وقد تدرج في عمله الجامعي إلى أن صار عميدا لكلية الآداب جامعة القاهرة ثم أختير مديرا لدار الكتب ثم مديرا لجامعة الإسكندرية إلى أن أحيل إلى التقاعد عام .1946 كان عضوا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة منذ إنشائه وانتخب كاتب سره وظل بهذا المنصب حتى يوم وفاته.

القاهرة، 1952 **وكتاب اميل دوركيم: التربية الأخلاقية** ترجمة السيد محمد بدوى عبر اعتماده واستشهاده ونقله للكثير من كتاباتها وتلخيصها فى كتبه، كما نجد فى الفصل الحادى عشر من كتابه "**الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**" وانظر له أيضا **أصول المذهب الاجتماعي فى دراسة الأخلاق**، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، المجلد الثالث عشر، 1959. (3)

ويستمر هذا الاتجاه لدى الدكتور قبارى محمد إسماعيل. فى أعماله المتعددة للتعريف بالمدرسة الاجتماعية الفرنسية فى الأخلاق خاصة كتابه متعدد الأجزاء "**علم الاجتماع والفلسفة**" الجزء الثالث الأخلاق والدين، بيروت 1968، وقضايا علم الأخلاق: دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، الهيئة المصرية للكتاب بالإسكندرية 1978 (4) ومقابل الدعوة المؤيدة لتأصيل لهذا الاتجاه؛ نجد الموقف النقدى المقابل لها يظهر لدى فريقين: الأول اتجاه صاحب الأخلاق القرآنية محمد عبد الله دراز فى كتابه "**دستور الأخلاق فى القرآن**" والثانى لدى أصحاب الاتجاه الأخلاقى الفلسفى بمدارسه المتعددة سواء كان مثاليا لدى توفيق الطويل، أو فينومينولوجيا وجوديا لدى زكريا إبراهيم، وسوف نتوقف عند أحد أعلام هذا الاتجاه الاجتماعي وأهم الداعين إليه الدكتور منصور فهمى.

لم يحظ منصور فهمى بما هو أهلا له من الدراسة حيث لم نعثر على دراسات تتناول تفكيره الأخلاقى؛ رغم كونه من أوائل من قام بتدريس الأخلاق فى الجامعة المصرية باستثناء شذرات قليلة عنه لا تتعدى الإسطر جاءت فى سياق عابر خلال شهادات زملائه وأصدقائه فى عدد أصدرته مجلة كلية الآداب. وراجع ما كتبه إبراهيم مدكور فى الدورة 25 من جلسات المجمع اللغوى 11 مايو 1959 ونشرت فى كتابه أبحاث وخطرات ص9-10. ومحمود تيمور، المرجع السابق، والدراسة الهامة التى كتبها حافظ دياب "تحولات منصور فهمى" مجلة المنار، العدد 48 أكتوبر 1988. وطه حسين: من بعيد، دار العلم للملايين 1982 ص282. (5) وفى مقدمة الكتاب الذى أصدرته الهيئة العامة للكتاب جامعا لمقالاته وأبحاثه تحت عنوان "**أبحاث وخطرات**".(6) وإن كان هناك خاصة فى العامين الماضيين اهتماما كبيرا بجمع أعماله وإضافة الدراسات المختلفة التى لم تنشر فى "**أبحاث وخطرات**" وقد ظهر ذلك واضحا فى كتاب سداد منصور فهمى " **من تراث منصور فهمى**" الصادر

عن دار الكتب المصرية 2013 وكتاب " **منصور فهمى .. الأعمال العربية الكاملة**" فى 3 مجلدات من تحقيق وتقديم حسن خضر، القاهرة 2013.

وتوضح هذه الكتابات التى كتبها زملاؤه وتلاميذه بالإضافة إلى اهتماماته الأخلاقية عامة التى تظهر فى الأعمال التى أشرنا إليها؛ اتجاهه الاجتماعي فى درس الأخلاق. وسوف نستعين بما ورد فيها نظرا لقلة كتابات منصور فهمى من جهة وعدم عثورنا على محاضراته بالجامعة المصرية ومدرسة المعلمين العليا، التى اتجهت فى معظمها نحو الأخلاق والدراسات الاجتماعية.[7]

ما يؤكده محمود تيمور فى تلك الصور الخاطفة لشخصيات لامعة التى يقدمها فى كتابه "**ملامح وغضون**" هو الربط بين حياة منصور فهمى وأفكاره الفلسفية؛ فهو يري"إن حياة منصور فهمى ونفسيته موصولة أوثق الاتصال بما يدرسه من الفلسفة وقواميسها ولاسيما الجانب الأخلاقى منها ... فقد دارت فلسفته حول محور الخير والشر فى طبيعة البشر، ومدى استطاعة الإنسان أن يكثر من الخير ويتجنب الشر بما يتمسك به من أصول الأخلاق". [8] ونفس الموقف نجده لدى الدكتور إبراهيم مدكور، الذى يبين أن دراسة منصور فهمى الاجتماعية وجهته نحو العناية بالمنهج التاريخى والوقوف عند بعض المقارنات واستخلاص بعض الظواهر الاجتماعية والأخلاقية. [9]

ويوضح طه حسين ـ الذى كان بينه وبين منصور فهمى مناظرات ومساجلات ـ فى القسم الخامس من كتابه "**من بعيد**" أثر ثقافة منصور فهمى الفرنسية ودراسته الفلسفية الاجتماعية فى كتاباته، مبينا تأثره بفريقين من الفلاسفة: فلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، وفلاسفة الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأول هذا القرن: روسو صاحب الشعور الدقيق والعواطف الحارة والمزاج المضطرب والخيال الخصب، ودوركيم صاحب العقل المستقيم والمنهج العلمى الدقيق. يقول طه حسين: "لو أننى أردت أن أحدد تأثير روسو فى خطرات منصور فهمى لأشرت إلى هذا الطموح الظاهر إلى مثل أعلى من الخير يلتمسه منصور كما كان يلتمسه روسو فى الطبيعة الحرة الساذجة التى لم تفسدها الحضارة". [10] "أما أثر علماء الاجتماع المعاصرين فى منصور فلا يكاد يظهر فى الخطرات إلا حين يتحدث منصور فهمى عن الجماعة فنراه يفهمها ويصفها كما يفهمها ويصفها دوركيم". [11]

والحقيقة أن منصور فهمي من أهم وأول من تأثروا مباشرة بالمدرسة الاجتماعية فى الأخلاق على يد أستاذه لوسيان ليفى بريل L`Bruhl (1857-1939) الذى درس عليه فى باريس رسالته للدكتوراه عن "**حالة المرأة فى التقليد والتطور الإسلامي**". [12] والتى أثارت عاصفة من النقد أثرت فى حياته بشكل كبير وأدت إلى ابتعاده عن الجامعة لفترة من الزمن. [13] كما يظهر تأثره بأستاذه زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية فى النصف الأول من هذا القرن ليفى بريل فتظهر سمات وخصائص هذا الاتجاه واضحة فى الدراسات التى كتبها فى الأخلاق وهى:

- الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية.
- كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى.[14].
- الديمقراطية والأخلاق.

ويتضح موقف منصور فهمى الفلسفي الإجتماعى فى هذه الدراسات، فالدراسة الأولى وكانت محاضرة ألقاها فى رابطة الإصلاح الاجتماعي فى مارس 1940 **عن الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية** أجمل فيها فلسفته الأخلاقية، التى يرد فيها أساس الأخلاق إلى المجتمع. فهو يرد الضعف الخلقى إلى التفريط فى الواجب. وإهمال ما ينبغى عمله "فالدعامة الأولى التى يصح الارتكاز عليها فى هذا الحديث تكون إذن فى معنى الواجب، ويحاول تقريب معنى الواجب، والواجب ليس كما يقدمه لنا كانط Kant الفيلسوف الألماني، أى ليس قانونا أبديا كليا وضروريا بل أن الواجب يرد إلى المجتمع بل ويختلف باختلاف الأزمان والبلدان. [15] وهو يقصد بعبارة " الواجب" حين تساق فى صيغة المفرد، جملة من الواجبات، فواجبك نحو صحتك، وواجبك نحو أسرتك، وواجبك نحو عملك، وواجبك نحو هذا الوجود،.... عنده أن مختلف الواجبات تتناسق وتتألف ويساير بعضها بعضاً. (صـ388) ويزيدنا وضوحاً بالقول أنه مهما اختلفت وجهات المفكرين فى معانى الواجب ومهما يكن من تنافر الواجبات أو تناسقها وانسجامها، فإن فى أعماق النفس وفى صميم الوجدان "**أداة للهداية والنور**". هو يرى أن الضمير ليس فطريا لكنه مرآة للحياة الاجتماعية ونتيجة للتفاعل بين الأفراد فى المجتمع وثمرة لانتقال التقاليد والعادات من جيل إلى جيل.

ويضيف موضحا اتجاهه الأخلاقى الاجتماعى فيما يتعلق بالضمير: "ليس الضمير إلا حسا معنويا أو ذوقا روحانيا يتركب من عناصر الحياة الاجتماعية وخلاصة التجارب فى العيش والمعاملات". [16] يقول الأخلاقى الإجتماعى المصرى :"يتخلف فى الحياة ذوق أخلاقى يصيب منه الأفراد اقداراً مختلفة باختلاف أحوالهم وتربيتهم. وإذا ثبت لنا أن هذا الذوق أو الشعور الخلقى هو أثر من أثار الحياة الاجتماعية، وظاهرة من ظواهرها ـ فليس من شك أن كل جماعة لا بد لها أن تولى هذا الشعور نوعاً من العناية. واسلوباً من الرعاية يختلفان شدة وضعفاً باختلاف الجماعات والأمم ومكانها من الرقى النفسي. ففى الوجود وفى مجرى التاريخ جماعات يشتد اهتمامها بالأخلاق إلى حدان يمتد الشعور بالواجب إلى أكثر أفراد هذه الجماعة فيكسبها مناعة وقدرة علي البقاء (صـ392) وفى مثل هذه الجماعات والأمم يشتد الحرص علي احترام الأخلاق كما يشتد على احترام القانون ويجازى من لا يخضع للنظام الخلقى كما يجازى من يخرج عن نظام القانون. وهو يرجع ضعفنا الخلقى إلى ثلاثة أمور هى: مسايرة الهوى والخضوع لسلطات الشهوات.والإغراق فى المجاملة؛ ضعف الشعور بالغيرية.

ونفس الموقف نجده فى دراسته الثانية "**كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى**" حيث يبين منصور فهمى انطلاقا من الواقع الملاحظ الحاجة إلى تعاون عالمى، وألوان الخلاف الدنيوى؛ موضحا أثر الدين والفلسفة فى التوافق والتألف. وهو يرى أن "الخضوع لأخلاق مشتركة يدينون بها ويدعون لالتزامها مهما يكن بينهم من فوارق الجنس والوطن، ويذكر من ذلك: حب الغير، العدل، والتسامح، العفو". [17] وهى المبادئ الأخلاقية التى يحتاجها العالم فى تلك الفترة، فترة الحرب العالمية الثانية.

وترتبط دراسته" **كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى**" التى ألقاها فى قاعة ايور بالجامعة الأمريكية فبراير1943 بالدراسة أو المحاضرة السابقة عليها القاها بنفس المكان عن" **كيف ينبغى أن تكون الدولة الدينية بين الأمم لتحقيق تعاون عالمى** (يناير1943) وهما يندرجان معاً فى إطار " أساليب التعاون الإنسانى العام".

وهو يوضح في البداية أنه ليس من المتخصصين في دراسة الأديان ونظرياتها. ويؤكد علي أن الديانات هى وجود اجتماعى ظاهر. ويحدد لنا ما انتهجه من الخطط فى معالجة

الموضوع؛ فقد تجنب الاستقصاء علي نحو ما تنزع إليه الفلسفة فى طلب الأصول الأولى واعتمد على المشهود الواقع من الآثار القريبة للديانات الشائعة والتمس الدين ومظاهره فى نفوس المعاصرين المتبادلى النشاط والمسعى. يقول: "**حسبنا أن ننظر إلى الدين من نواحيه الاجتماعية الجارية العملية، لا من نواحيه الفلسفية المتشعبة أو اللاهوتية.**

يقرر منصور فهمى منذ البداية بعض الأسس والأصول التى يبنى عليها رؤيته هى:

(1)- أن الإنسان كما هو مدنى بطبعه هو كذلك دينى بطبعه. بمعنى انه ينزع إلى الإيمان بقوة لا حد لها تحيط ما يقع عليه تصوره من وجود محدود. وان صلة الإنسان بما لا حد له تولد فى خافية وجدانه شعوراً بالاجلال. ولعل فى هذا الشعور المشترك بين الناس جميعاً أول ينبوع نفسى للديانات مهما اختلفت.

(2)- أن التيارات الدينية الكبرى، سارت من الدوائر الضيقة المحدودة إلى الدوائر الواسعة الشاملة. بمعنى أن طائفة من العقائد كانت فى بدايتها محصورة فى قبائل وأمم معينة ومع تتابع الأجيال وتطور الفكرة الدينية أتسعت هذه العقائد للجميع بين مختلف الشعوب المتعددة.

(3)- أن العقل البشرى سيظل بحكم طبيعته وحدوده ــ قاصراً عن إدراك بعض المسائل كالغايات النهائية لظواهر هذا الوجود.

(4)- أن جمهرة كبيرة من الناس فى هذا العصر ترى أنه يجدر بمن يعيش فيه أن يستمتع بمختلف الخيرات والنعم التى ما زالت أساليب التقدم تخصب بأنواعها حتى أصبحت الحياة الاجتماعية الراهنة تبعث على ازدياد الرغبات والجاجات وأصبحت وفرة المكتشفات تمد فى ذلك مداً..... كل ذلك يسبغ القلق والاضطراب فى نفوس الجماعات وبين مختلف الشعوب جمالاً مما لا يتفق مع أساليب الطمأنينة العامة المرجوة والتعاون للسلم.

ويفيض فى الحديث عن الأقدار المشتركة فى الأديان للتعاون على الخير والسلام. فما قرره من مبادئ هى حقائق موضع اتفاق بين الكثيرين وهو يريد البحث عن أصول مشتركة بين الأديان التى يدين بها أكثر الناس لبناء تعاون عالمى فى سبيل الخير والسلام. وأول

مبدأ يذكره لنا هو مبدأ الترابط فى المودة والتعاطف المشترك بين الناس على اختلاف أجناسهم ومشاربهم الدينية.

ويرى أننا لو تقضينا ما ترمى إليه المبادئ الشائعة فى الديانات لوجدناها تلتقى عند مصلحة المجموع وتقديمها على مصلحة الفرد، فهى تتآزر فى إعلاء كلمة الإيثار على كلمة الأثرة. وتوجه الأفراد إلى نواحى الخير العام الدائم.

نتوقف عند دراسته الثانية فى برنامج "**أساليب التعاون الإنساني العام**" والتى تدور حول التساؤل عن دور الأخلاق فى التأسيس للحوار والعيش المشترك وذلك قبل شيوع هذه المفاهيم فى كتاباتنا الفلسفية الراهنة والتى تمثل محور دراسته "**كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى**". ويقدم لنا تحت عنوان **الحاجة إلى تعاون عالمى أسس العيش المشترك والحياة معا.** حيث يقول لقد أصبح الناس أرهف حسا لمبادئ التعاون العالمى بين البشر وعاد ضمير الإنسانية أقوى تنبيها لهذا الجانب من التفكير نتيجة لما يجده الناس للحروب الطائفية من مساوئ شهدت البشرية آثارها، خلال عهد قريب غنى بأبلغ الأدوات فتكا بالإنسان ومدنيته"

وهو لا ينطلق من الأفكار السائدة اليوم عن التنوع والتعدد والأختلاف التى هى محور التفكير الفلسفي فى العقود الأخيرة ، لكنه ينطلق مما نعانيه والاهم المخترعات التى تدمر حياة البشر التى عانتها البشرية أثناء الحرب العالمية الثانية ، التى يتحدث منصور فهمى ونتائجها بارزة للعيان يقول: ومن الطبيعى وهذه حالة العالم فيما يتعرض له من خطر المخترعات، وفيما هو عليه من تواصل وتآزر فى المجهودات، أن يتواجد فيه رأى مشترك لأمر يأبه له العالم بأسره وهو التعاون فى تحقيق سلام بين الناس.

على أن ما ينشده ضمير الإنسانية من الطمأنينة والتعاون والإخاء لا يتيسر إلا إذا صدق بون التناقض فيما يختلف الناس فيه من شتى ظواهر الحياة الاجتماعية، واشتد لقاؤهم فيما يجمع بينهم ويقرب فلا يتضاربون فى أصول العقائد والشرائع ولا أساليب إنتاجهم الاقتصادى والانتفاع به، ولا فى كليات نظراتهم وتقديرهم لمبادئ الخير وتذوق الجمال ولا فى توجيه السياسات التى تسلم بها الأمم والشعوب.

يتوقف منصور فهمى عند أثر الدين والفلسفة فى التأليف بين البشر. ويرى فى الديانات السماوية والتيارات الفلسفية الكبرى إذا حسن الانتفاع بها جميعا على طريقة التوفيق والتوافق والائتلاف، ما قد يهيئ ذلك المحور الذى ينشده الضمير الإنسانى لتنظيم مظاهر العيش وحاجات الناس ومعاملاتهم بحيث يحبب إليهم التآلف ويبغض إليهم التناكر. ويشير إلى بعض الأسس الأخلاقية الدينية التى ينبغى أن تتخذ أساسا ودستورا يربى عليه الناشئون مثل: حب الغير كحب النفس، العدل، التسامح والعفو. ويضيف إليها فضائل الإحسان والكرم والصدق.

يؤكد الفيلسوف الأخلاقى الاجتماعى المصرى على أهمية وضرورة الدين أو أن يكون الدين سياج للأخلاق "فالأخلاق ـ كما يقول ـ قد يخدمها اتصالها بالعقيدة الدينية أكثر مما يخدمها الاتصال بالعلم والمنطق ذلك لأن **قيمية** الأخلاق فى أن تحقق عملا وليست **قيميتها** فى أن تكون فكرة نظرية قابلة للشك **والجل** ـ ويضيف ـ القانون للدين والعقائد فهو لا ينكر ما تخلقه مؤثرات الحياة من مرض فى النفوس وما يتصل بذلك من شرور تقتضى وجود القانون والسلطان الاجتماعى ومع ذلك فهو يؤكد أكثر على التربية وأهمية التربية وأفرد مساحة كبيرة لتربية الأفراد. ويضيف إلى ذلك الحرية. ويوضح لنا دورها فى تحليل علينا أن نتوقف لبيانه يقول:

الهوامش والمراجع

(1)- لمعرفة تفصيلات حول هذه المدرسة راجع كتاب زكريا إبراهيم الأخلاق والمجتمع 1966 الذى يعرض فيه للأخلاق التقليدية فى الفصل الأول ثم المدارس الممهدة لعلم الاجتماع الخلقى فى الفصل الثانى خاصة الماركسية ولدى هربرت سبنسر (1820-1902) فى كتابيه "وقائع الأخلاق" 1879 و "مبادئ الأخلاق" 1892 ثم تتناول خصائص الظاهرة الأخلاقية اعتمادا على دوركيم E.Durkheim وليفى بريل Birule-Levy الذى أسس "علم العادات" أو "الطباع الخلقية" وفى الفصل الرابع التفسير الاجتماعى للوقائع الأخلاقية ثم الفن الأخلاقى الاجتماعى وأخيرا علم الاجتماع الأخلاقى بين أنصاره وخصومه. وراجع أيضا نقد محمد عبد الله دراز لهذا الاتجاه فى كتابه دستور الأخلاق فى القرآن ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت. ودار البحوث العلمية، الكويت، 1973.

(2)- راجع كتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء القاهرة 1998 ص 80-85.

(3)- راجع عن من السيد محمد بدوى ومحمود قاسم كتابنا السابق. (4)- المصدر نفسه.

(5)- مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، العدد الثانى، المجلد التاسع، 1957.

(6)- منصور فهمى: أبحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973. وقد صدر كتابين هامين يضمان تراث منصور فهمى هما: منصور فهمى: الأعمال العربية الكاملة، تحقيق وتقديم حسن خضر فى ثلاثة أجزاء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2013 ومن تراث منصور فهمى إعداد سداد منصور فهمى مطبعة دار الكتب المصرية القومية، القاهرة، والوثائق، القاهرة 2013.

(7)- قدم لنا منصور فهمى عدة دراسات أخلاقية هامة هى: كيف ينبغى أن تكون العلاقات الدينية بين الأمم لتحقيق تعاون عالمى، وكيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى، الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية، وعدة دراسات نشرت فى كتاب من تراث منصور فهمى مثل: فى الخلق، وفى تربية الخلق الحسن ص(118-122) والديمقراطية والأخلاق.

(8)- محمود تيمور: ملامح وغصون وأبحاث وخطرات ص9-10.

(9)- إبراهيم بيومى مدكور: أبحاث وخطرات ص24.

(10)- طه حسين: من بعيد، دار العلم للملايين، بيروت ط 9 عام 1982 ص 282.

(11)- المصدر السابق، ص 288.

(12)- منصور فهمى: حالة المرأة فى التقليد الإسلامي، دار الجمل، ألمانيا وبغداد، 2009.

(13)- نحيل إلى دراسة حافظ دياب تحولات منصور فهمى مجلة المنار ص 146-160.

(14)- منصور فهمى: كيف ينبغى أن تكون الأخلاق فى مصر لتسهم فى التعاون العالمى، القاهرة، مطبعة دار الكتب 1943.

(15)- منصور فهمى: الضعف الخلقى وأثره فى حياتنا الاجتماعية، أبحاث وخطرات ص148، والجزء الثانى من منصور فهمى الأعمال العربية الكاملة، ص(187-401).

(16)- الضعف الخلقى، فى أبحاث وخطرات ص149. (17)- المرجع السابق ص 256-266.

الدراسة الحديثة للأخلاق عند أحمد أمين(*)

[1]

تعطينا مؤلفات أحمد أمين(*) صورة صادقة عن اهتماماته : الأدبية والفلسفية والعلمية، التي شغف بها في حياته الممتدة بين عامي 1886- 1954. كما تصور بطريقة بارعة العناصر الأساسية في تكوينه الثقافي والفكري، وهي نفسها العناصر الرئيسية في الثقافة التي سادت مصر والتي شكلت الفكر العربي في النصف الأول من القرن العشرين. وهي عناصر تغلغلت في تكوين أحمد أمين، عاش بها ولها بحيث يمكننا القول إن تكوينه العلمي يجسد صورة العلم والثقافة السائدة بمصر آنذاك. وقد أدرك ذلك معاصروه فربطوا

(*) ولد في حي المنشية بالقاهرة في أول اكتوبر 1886. تدرج في تعليمه من "الكتاب" إلى "مدرسة والدة عباس باشا الأول الابتدائية، إلى "الأزهر"، إلى "مدرسة القضاء الشرعي" حيث نال منها شهادة القضاء سنة1911م .درّس بعدها سنتين في مدرسة القضاء الشرعي. ثم انتقل في1913 م إلى القضاء فعمل قاضيا مدة 3 أشهر عاد بعدها مدرسا بمدرسة القضاء. في1926 م عرض عليه طه حسين أن يعمل مدرسا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، فعمل فيها مدرسا ثم أستاذا مساعدا إلى أن أصبح عميدا لها في1939 م .

أنشأ سنة1914 م" لجنة التأليف والترجمة والنشر" وبقي رئيسا لها حتى وفاته1954 م .شارك في إخراج" مجلة الرسالة1936) "م). كذلك أنشأ مجلة "الثقافة" الأدبية الأسبوعية (1939م). وفي1946م بعد توليه الإدارة الثقافية بوزارة المعارف، أنشأ ما عرف باسم "الجامعة الشعبية" وكان هدفه منها نشر الثقافة بين الشعب عن طريق المحاضرات والندوات. وفي نفس الفترة، أنشأ "معهد المخطوطات العربية" التابع لجامعة الدول العربية.

ويمكن القول بأن حياته العلمية بالمعنى الصحيح آتت ثمارها وهو في الجامعة فكانت خطواته الأولى في البحث على المنهج الحديث في موضوع المعاجم اللغوية، وكانت تمهيدا لمشروعه البحثي عن الحياة العقلية في الإسلام التي أخرجت "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام."

(*) بحث أعد لندوة أحمد أمين التي عقدتها الهيئة العامة لقصور الثقافة في دمنهور بالبحيرة، ديسمبر 1995 ونشرت في الكتاب التذكاري الذي صدر عنه، وكذا مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 7، 8 مايو – يونيه 1997..

بينه وبين وطنه من جانب، وبينه وبين أجيال عديدة تتلوه، تأخذ عنه، وتتعلم منه وتبحث في أعماله وتناقش آراءه من جهة ثانية.

وربما يكون جيلنا الحالي من هذه الأجيال التي تكشف بعض أعماق الرائد، وتلقي أضواء على أعماله، قد يكون هذا الجيل هو الذي أشار إليه محمد فريد أبو حديد بقوله : "سوف يتحدث الكثيرون عن أحمد أمين كما نتحدث نحن عنه الآن، لأنه منذ رحل عن دنيانا صديقا للجميع زميلا لأجيال كثيرة لم تخلق بعد، يعيش معهم في عالم الصور حياة أكمل من الحياة التي يعيشها معنا. ويشغل من عقولهم ونفوسهم جوانب أرحب من الجوانب التي كان يشغلها منا"[(1)] سوف تتعاقب الأجيال ويكتشف كل جيل من هذه الأجيال؛ التي تسعى للحفر والتنقيب في الثقافة الوطنية مدى ارتباط فكر أحمد أمين بواقع وتاريخ هذه الأمة فقد كان ارتباط أحمد أمين بها عميقا نلمس ذلك في كتابه "حياتي"، وفي قاموس "العادات والأمثال الشعبية" بل ونجده بصورة ما من الصور في معظم كتاباته وفي مقدمتها كتاب "الأخلاق".

وقد شهد عميد أدبنا العربي بذلك، وكتب يقول: "فإذا لم يكن أحمد أمين مثلا رائعا للجد المنتج، والنشاط الخصيب، والمثابرة التي لا تعرف كللا ولا مللا، والمقاومة التي لا تعرف ضعفا ولا فتورا، والثقة التي لا تعرف شكلا ولا ترددا؛ فلا ينبغي للمصريين أن ينتظروا مثلا رائعا من أي مواطن آخر... أما أنا فأومن بأن أحمد أمين كان صورة رائعة صادقة لوطنه هذا الخالد... وهل مصر إلا جذوة قوية تكاثف عليها الرماد حتى جهلت نفسها. وهي تحاول الآن أن تزيل عن نفسها هذا الرماد بجهاد المؤمنين الصادقين من أبنائها من أمثال أحمد أمين"[(2)].

[2]

وإذا كان الرائد الكبير – عرف من بين إنتاجه الغزير والمتنوع – بأبحاثه عن الحياة العقلية في الإسلام، والتي تبرز لنا الجانب الفكري في كتاباته، وهو الجانب الذي أشاد به كل من تناول أعماله[(3)] فإن كتابا هاما - لم يحظ بنفس القدر من العناية رغم أهميته الكبرى في بيان توجه أمين الفلسفي – هو كتاب الأخلاق الذي يساعدنا مساعدة كبيرة، ليس

فقط في بيان تفكير أحمد أمين الفلسفي في الأخلاق، بل أيضا تطور الدراسات الأخلاقية المعاصرة في العربية[4].

ورغم تباين الأحكام حول قيمة وأهمية الكتاب إلا أنه – على ما نعلم لم يحظ بالبحث والاهتمام الجدير به، ليس فقط باعتباره ممثلا لجانب جوهري من تفكير رائد مهم من رواد الدراسات العقلية في العربية، بل أيضا باعتباره اجتهادا معاصرا – يمثل كما سنرى – إضافة حقيقية نحو بناء نظرية أخلاقية معاصرة. لذا سيكون اهتمامنا في هذها الفصل بهذا العمل، الذي يمثل خلاصة تطور فكر أحمد أمين الفلسفي الأخلاقي. وإذا كان كتاب فجر، وضحى، وظهر الإسلام؛ يمثل مشروع فكري كان من المفترض أن يشارك في جوانبه الثلاثة رواد الدراسات الإنسانية في بلادنا: طه حسين في التأريخ للحياة الأدبية، والعبادي الحياة التاريخية وأمين في الحياة العقلية[5]. وقد أنجز رائدنا الجزء المتعلق به عن تطور الحياة العقلية في الإسلام، أو "العقل في الإسلام" بلغتنا المعاصرة، سابقا بذلك معظم من يتحدثون عن "العقل العربي" بنيته، وتكوينه (الجابري)[6] أو العقل الإسلامي "تاريخيته وعلميته" (اركون)[7] فإن كتابه الأخلاق يمثل جهدا متميزا في مجاله، ويقف علامة من علامات تطور الدراسات الفلسفية في الأخلاق.

وينقلنا هذا العمل من دراسة الأخلاق بطريقة وعظية إرشادية باعتباره علما حاثا على القيم والسلوك الأخلاقي مكتفيا فقط بالحديث عن الفضائل والرذائل والبحث في الخير (سلطان بك محمد)[8]، والسعادة (طنطاوي جوهري)[9] وكتاب الأخلاق لعبد الرحمن زغلول، الذي نشره محمد عبد الجواد 1918 و"الأخلاق والواجبات" عبد القادر المغربي[10] أو مكتفيا بإيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الداعية إلى الخلق القويم" الخلق الكامل" محمد المولى، "الأخلاق في الحديث وفتاوى ابن تيمية" محمود قراعة، أو ترجمة للكتب اليونانية في الأخلاق أحمد لطفي السيد، أو دراسة عنها إسماعيل مظهر "فلسفة اللذة والألم". بل إنه عمل يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة معرفية لما سبقه من دراسات، ويسعى لتقديم رؤية خاصة استنادا إلى مصادر متعددة عربية قديمة وإسلامية ويونانية وغربية معاصرة تجعله مختلفا عما سبقه من محاولات.

ومن هنا فإن الفصل الحالي يسعى إلى بيان الأخلاق؛ عناصرها، ومصادرها، وتكوينها، والنظرية الأخلاقية وعلاقتها بالثقافة السائدة لدى أحمد أمين. لذا يلزمنا منذ البداية بيان المحاولات الأخلاقية السابقة على عمل أحمد أمين لبيان ما قدمه من إضافة في مجال علم الأخلاق. وكتاب أحمد أمين من الكتب المبكرة في الأخلاق كما يخبرنا توفيق الطويل في مقدمة ترجمته لكتاب سدجويك "المجمل في علم الأخلاق"[11] – والذي اعتمد عليه من قبل أحمد أمين في كتابه.

وقد اختلفت الأحكام حول الكتاب فهو لدى أحد الباحثين "لا يتضمن شيئا عن الأخلاق في الإسلام سوى فقرة يتيمة" وهو رأي تدحضه قراءة فاحصة للكتاب. إلا أن الباحث لا يكتفي بذلك، بل يرى أن هذه الفقرة اليتيمة بالكتاب ليس من أثر سوى بذر الشك في وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة[12] ورغم أن القضيتين. منفصلتان، فعدم تضمن كتاب أحمد أمين شيئا عن أخلاق الإسلام – لو صح ذلك – يختلف عن القول بعدم وجود مضمون أخلاقي متميز للإسلام يستحق الدراسة. ورغم كثرة استشهادات أمين بالآيات القرآنية الأخلاقية على امتداد صفحات الكتاب، والتوجه العام للعمل نفسه. فنحن هنا لسنا بصدد مناقشة هذا الرأي – إلا أننا في حديثنا عن بنية وتكوين الكتاب ومصادره سوف نعرض للإسلام كمصدر من مصادر تكوينه.

والعمل نفسه لدى باحث آخر عمل ذو سمة استشراقية يتابع جهود الغربيين ويكرر أحكامهم، وينظر بعين غيره، فهو قريب من نظرة كارادي فو في دائرة المعارف الإسلامية، يرى أن الاتجاهات الأخلاقية في الفكر الإسلامي توجد لدى مسكويه، وهو يقرر عدم الارتباط بين الفكر الأخلاقي في الإسلام وبين القرآن والسنة، ولا يرى إلا اتجاهات غلب عليها فكر غير إسلامي[13]. وواضح أن باحثنا هذا ينتقد العمل على أسس تختلف عن الأسس التي يقيم عليها أحمد أمين عمله، فهو يضع معايير محددة هي ارتباط الأخلاق بالقرآن والسنة – وهي قضية تحتاج إلى حوار جاد لبيان ما إذا كان القرآن وإذا ما كانت السنة تمثل مكونات لعلم أخلاق نظري أو ان الاخلاق تخضع لدين معين– وأن عمل أحمد أمين لم يلتزم هذا المعيار، وذلك لسبب بسيط هو أنه ينظر نفس نظرة كارادي فو. وهو حكم ينطبق على عمل أمين من الخارج لا ينفذ إلى لب العمل، ولا يتناول جزئياته المختلفة، ولا

يناقش بنيته ومكوناته، وعناصره التي تتجاوز علم الأخلاق التقليدي لدى الفلاسفة المسلمين، ولدى اليونانيين الأوائل، ذلك لأنه يعتمد أساسا على ثقافة علمية يجعل منها مبدأ يتضافر مع ثقافة فلسفية غربية معاصرة لم تتوقف عندها الدراسات السابقة عليه في العربية.

ومن هنا علينا أن نعرض للدراسات الأخلاقية السابقة عليه في العربية حتى نلقي الضوء على عمل أحمد أمين، ويتضح لنا الفروق بينه وبينهما وما أضافه إليها وذلك بتقديم قراءة للنص لا تكتفي بعرضه وتلخيصه وإنما توضح تمايزه واختلافه وتفكك مكوناته وتبرز المسكوت عنه في خطابه الأخلاقي.

[3]

يمكن في البداية مقارنة عمل أحمد أمين بما قدمه سلطان بك محمد من محاضرات "الفلسفة العربية والأخلاق" في الجامعة الأهلية القديمة، الذي خصص المجلد الثاني من كتابه هذا للأخلاق[14] وكذلك طنطاوي جوهري، الذي درس نفس التخصص، وتطرق إلى نفس الموضوعات بنفس المنهج وإن كان أكثر استفادة من كتابات الفلاسفة عن سابقه[15]، وهذا ما نجد أيضا لدى أصحاب الكتابات الأخلاقية التي ظهرت في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن مثل كتاب عبد الرحمن زغلول "الأخلاق" الذي نشره صاحب تقويم دار العلوم، محمد عبد الجواد 1918[16] وكتاب عبد القادر المغربي "الأخلاق والواجبات" وهو بحث فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك المسلم[17] وعمل محمد جاد المولى "الخلق الكامل" 1922 الذي يكاد يكون أقرب إلى استلهام السيرة النبوية منه إلى علم الأخلاق، وكتاب محمود قراعة "الأخلاق في الحديث ومن فتاوى ابن تيمية"[18].

وقد حدث تحول في الدراسات الأخلاقية في العقود الأولى من هذا القرن – فترة تكون نص الأخلاق الذي كان يلقيه أحمد أمين في محاضراته في مدرسة القضاء الشرعي – وذلك عن طريقين؛ الأول محاضرات المستشرقين في الجامعة الأهلية القديمة واخص منها بالذكر محاضرات الكونت دي جلارزا عامي 18 – 1919، 19- 1920، والتي قصر فيه درسه على تناول الأخلاق لدى الفلاسفة الغربيين أمثال: جوزيف بطلر، وامانويل كانط[19]، وعند مالبرانش (محاضرات الفلسفة العامة 1920) وهذا قبل وأثناء صدور كتاب أحمد أمين.

ويندرج في هذا الاتجاه محاضرات في الفلسفة لاندريه لالاند التي طبعتها الجامعة المصرية والتي خصص الأستاذ الفرنسي جزءها الثاني للقيم[20].

والطريق الثاني وهو الترجمة ونقل الكتابات الأخلاقية اليونانية إلى العربية، والدراسة الحديثة لهذه الأخلاق. وتأتي في مقدمة هذه الأعمال ترجمة أحمد لطفي السيد – الذي أثر تأثيرا كبيرا هو ومثقفو حزب الأحرار الدستوريين: مصطفى عبد الرازق[21] وطه حسين[22] في مرحلته المبكرة على أحمد أمين – لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" والذي نجد فقرات مطولة عديدة منه متضمنة في كتاب الأخلاق بحيث يمكننا القول إنه مصدر أساسي من المصادر التي استخدمها صاحب الأخلاق[23] ويسير في هذا الاتجاه أو على الأقل يرتبط به – اتجاه دراسة الأخلاق اليونانية – عمل إسماعيل مظهر "فلسفة اللذة والألم" الذي يتطرق لدراسة جهود القورينائية في مجال الأخلاق[24].

نحن إذن بإزاء اتجاهين الأول : مصدر إسلامي خالص سواء أكان مصدرا فلسفيا – أو يقوم على القرآن والسنة، وفيه اعتماد على مسكويه وأخوان الصفا والغزالي، أو الفضائل القرآنية والسلوك النبوي وفتاوى ابن تيمية، وهذا هو الاتجاه الذي سار فيه زكي مبارك في "الأخلاق عند الغزالي" وعبد العزيز عزت في "فلسفة مسكويه الأخلاقية ومصادرها". والاتجاه الثاني هو الاكتفاء بالمصادر اليونانية القديمة ترجمة لطفي السيد أو دراسة وبحث إسماعيل مظهر، والمصادر الأوروبية الحديثة مثل أعمال سبنسر ومل وكانط التي عرفت في أعمال الكونت دي جلارزا واندريه لالاند ونحن نشير إلى هذه الأعمال لسببين :

الأول : تباين عناصرها ومكوناتها واختلافها عن عمل أحمد أمين.

الثاني : الوقوف على العناصر التي تداخلت مع غيرها وكونت بنية كتاب أحمد أمين الأخلاق. وهو بالطبع وإن كان قد عرف معظم هذه الأعمال، إلا أن ما أثر في تكوينه منها القليل. وعلينا أن نتوقف أمام هذه المصادر المؤثرة في تكوين تفكير أحمد أمين وعمله.

[4]

يمكن أن نحدد ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في تكوين أحمد أمين الأخلاقي، وظهرت واضحة في نصه هي:

1- دروس مدرسة القضاء الشرعي، خاصة محاضرات عاطف بركات، وهو الشخصية ذات التأثير القوي الحاسم في حياة وتفكير أحمد أمين منذ تعيينه مدرسا بالمدرسة، وعمله معه في دروس الأخلاق ومشاركته في إعداد هذه الدروس وفي معرفة مصادرها الأصلية في لغتها الإنجليزية. ويذكر لنا أحمد أمين في كتاب (حياتي) هذا التأثير بقوله: "وهذا هو عاطف بك بركات يدخل علينا يوما فيجد مدرسا من دار العلوم يدرس لنا الأخلاق من كتاب أدب الدنيا والدين فلا يعجبه ذلك ويتولى تدريس هذه المادة بنفسه من المصادر الإنجليزية فيدرس لنا أحيانا كتاب ماكنزي في علم الأخلاق وأحيانا كتاب مذهب المنفعة لجون ستيوارت مل. وهكذا من مزيج لم يكن له نظير في أي مدرسة أخرى"[25] ويضيف موضحا أثره في مرحلة تالية بقوله: "واختارني معيدا معه في دروس الأخلاق، وهذا كان سببا في شدة اتصالي به واستفادتي منه، فكنت أذهب إلى بيته في كثير من الأيام عند تحضير درس وكان يحضره من كتب الأخلاق الإنجليزية فكان يقرأ بالإنجليزية ويمليني بالعربية... وكان له غرام بالبحث وصبر على الجدل وطول نفس في المناقشة"[26].

2- دروس الجامعة المصرية الأدبية والفلسفية[27] وتعاليم رجالها من المفكرين المصريين أحمد لطفي السيد، ومصطفى عبد الرازق[28] وقد كان للأول تأثير كبير عليه من خلال شخصيته وكتاباته في الجريدة وترجماته وأهمها ترجمة الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي نجد أثره بامتداد صفحات كتاب الأخلاق بحيث يكاد يفوق أثر أي مصدر آخر باستثناء دروس عاطف بركات.

3- الثقافة الفلسفية الأخلاقية الإنجليزية عن طريق أستاذته الإنجليزية مس بور Power التي اصقلت تفكيره وفتحت أمام عقله أبواب الثقافة الكلاسيكية والحديثة وأهمها كتب الأخلاق. يقول: "اخترت أن أقرأ معها كتب أخرى في

الأخلاق أحيانا وفي الاجتماع أحيانا وفي آخر المرحلة قرأت معها فصولا كثيرة من جمهورية أفلاطون بالإنجليزية"[29].

نستخلص مما سبق أولا أن كتاب أحمد أمين لم يكن أول الكتب المطبوعة في هذا القرن، فقد سبقته محاضرات الأخلاق في الجامعة المصرية، وبعض الكتب الأخرى. وعدم الاسبقية الزمنية لا يعني عدم ريادة أحمد أمين للبحث في علم الأخلاق، بل يؤكد هذه الريادة، فهو عمل لم يأت في فراغ لكنه يتميز عما سبقه بحيث يمكن أن نعتبر أن الأعمال السابقة ما هي تمهيد للعمل الرائد.

وثانيا إن هذا العمل يجمع عناصر ثقافية متعددة الروافد، دينية إسلامية، فلسفية يونانية، عربية حديثة، وأدبية لغوية وعلمية يضم العلم إلى جانب الدين ويستفيد من تطور الدراسات النفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية. ويقدم لنا نسيجا متميزا من هذه الروافد. وكان هذا العمل أساسا موجه لكثير من الأعمال الأخلاقية، فقد اتجه د. محمد مندور إلى ترجمة عدة دراسات في الثقافة الأخلاقية بعنوان "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث "للأساتذة: بوجليه، بربيه، لاكروا، بارودي ومقدمة لبول لابي: وهو يتقدم بالاهداء للأستاذ أحمد بك أمين "من كبار رجالنا الذين عنوا بالدراسات الأخلاقية" فقد تفضل أستاذي بمراجعة الترجمة"[30]. ويمكن القول أن جهد أستاذنا الدكتور توفيق الطويل – الذي تتلمذ على أحمد أمين – في كتابه "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها" في خطوطه العريضة وفي معظم موضوعاته ومراجعه يشير إلى تأثره بجهد أحمد أمين.

وقبل بيان مصادر كتاب الأخلاق علينا أولا التعريف بالعمل وبيان الموضوعات التي تناولها، والمنهج الذي اتبعه، والتحليلات التي قدمها، والنتائج التي وصل إليها، والنسق العام للعمل حتى نستطيع أن نحدد مكانته في تطور الدراسات الأخلاقية.

[5]

لم يظهر كتاب "الأخلاق" بصورته الحالية دفعة واحدة، فالعمل قد طبع عدة مرات، وفي كل طبعة جديدة يتولاه صاحبه بالنظر والتعديل والإضافة. وقد طبع في حياة صاحبه ست طبعات الأولى عام 1920، وهي طبعة يغلب عليها التوجه العملي، فقد وضعه

للطلاب ليكون مرشدا لهم في حياتهم الأخلاقية، ويبين لهم أهم نظريات العلم، وليعدهم للتوسع في علم النفس والأخلاق والاجتماع وقد قسمه في هذه الطبعة إلى ثلاثة أقسام: تناول في القسم الأول موضوعات نفسية كالعادة والإرادة، وذكر في القسم الثاني أهم نظريات علم الأخلاق وتاريخه، واهتم في القسم الثالث بالمسائل العملية التي تعرض للإنسان في حياته. ويستشعر أحمد أمين جدة وأهمية ما قدمه، فهذا العمل "لعله أول كتاب في اللغة العربية من نوعه من حيث موضوعاته ونمطه"[31].

وتصدر الطبعة الثانية بعدها بعام 1921، وتزيد عن الأولى في تناولها للغريزة، والوراثة والبيئة، وتتوسع في موضوعات: كالحرية، وضبط النفس، والمحافظة على الزمن. وتصدر الطبعة الثالثة عام 1925 وفيها أضاف بحثا في علاقة "علم الأخلاق بغيره من العلوم" في المقدمة، وفصل عن الباعث في الكتاب الأول. وفصل عن الشعور الأخلاقي" وآخر عن علاقة النظريات الأخلاقية بالحياة العملية "في الكتاب الثاني، بل قدم زيادات عدة في كل فصل.

ونعلم مما جاء في الطبعة الرابعة (عن لجنة التأليف والترجمة 1931) مسألتين: الأولى أن وزارة المعارف قررت تدريس هذا الكتاب في المدارس الثانوية ومدارس والمعلمين الأولية. والثانية تمايز عملين في الأخلاق لأحمد أمين، هذا العمل (المدرسي) وكتاب الأخلاق الكبير، وهو أوسع من هذا الكتاب مادة وأشمل موضوعا، ويقع في (320 صفحة) مطبوع بمطبعة دار الكتب المصرية (يقصد الطبعة الثالثة) – معنى ذلك أن الطبعة الثالثة والرابعة ليستا طبعتين لكتاب واحد، بل هما كتابين يسمى أحداهما "الأخلاق الكبير" والثاني "الأخلاق الصغير" وكأن أحمد أمين يتابع ابن رشد والشراح القدامى في تقديمهم للملخصات والمطولات، أو الشرح الصغير والكبير، وهي سنة فلسفية نجدها واضحة لدى رائد البحث الأخلاقي المعاصر في العربية.

[6]

ويهمنا هنا تحليل الموضوعات التي تناولها أحمد أمين في عمله الذي يتكون في طبعته السادسة 1953 من مقدمة وثلاثة كتب. تدور المقدمة حول تعريف "علم الأخلاق" – لاحظ جيدا تحديد المجال والمصطلح فهو علم الأخلاق وليس فلسفة الأخلاق ويحلل موضوعه، وفائدته، وعلاقته بالعلوم الأخرى. فهو كما يعرفه علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا وشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لفعل ما ينبغي (ص3). وموضوع علم الأخلاق هو الأعمال التي صدرت عن العامل (الفاعل الأخلاقي) عن عمد واختيار يعلم صاحبها وقت الأعمال ماذا يعمل. وهذه هي التي يصدر عليها الحكم بالخير أو الشر. وكذلك الأعمال التي صدرت لا عن إرادة ولكن يمكن الاحتياط لها وقت الانتباه والاختيار، وأما ما يصدر لا عن إرادة وشعور ولا يمكن له فليس من موضوع علم الأخلاق" (ص4- 5). ويحدد الفائدة من علم الأخلاق بأن دارسه يكون أقدر على نقد الأعمال وتقويمها تقويما مستقلا عن طريق معرفة نظريات العلم وقواعده ومقاييسه.

ويحدد لنا علاقته بغيره من العلوم، فهو فرع من الفلسفة ويتوقف أمام علاقته بعلم النفس. ويرى أن لعلم النفس الاجتماعي تأثير مباشر عليه أهم من علم النفس الفردي. ثم يتناول علاقته بعلم الاجتماع، فالمثل الأعلى الذي يرسخه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذي يتكفل بذلك هو علم الاجتماع (ص8) ثم يعرض علاقته بالقانون ويبين الفرق بينهما.

ويشير أمين بإيجاز إلى أقسام الكتاب (الثلاث) يتناول الأول: الموضوعات النفسية؛ كالغريزة والإرادة والوجدان (الضمير) وهي موضوعات لا بد من دراستها من الوجهة الأخلاقية. ويبحث في القسم الثاني: نظريات المقياس الأخلاقي وما يتعلق به، مع إشارة تاريخية لنظريات العلم. ويعرض للحياة الأخلاقية الواقعية في القسم الثالث وهو قسم عملي تطبيقي. وموضوعات هذه الأقسام كما يتضح من عناوينها جديدة على دراسة الأخلاق في العربية، يتضح ذلك إذا ما تناولناها بالتفصيل على الوجه التالي:

الكتاب الأول (في مناقب نفسية لا بد منها في الأخلاق)، وأسس السلوك وفيها يؤكد على علمية الأخلاق، وموضوعية قوانينه، وثبات الأسس التي يقوم عليها. أثبت العلم أن

أخلاق الإنسان ليست حظا يمنح حسب المصادفة والاتفاق، ولكنها تصلح وتفسد وترقى وتنحط تبعا لقوانين ثابتة لا تتخلف، وأنا إذا عرفنا هذه القوانين وعملنا وفقها استطعنا أن نصلح أخلاق الإنسان بقدر ما تسمح طبيعته (ص14) فـ "دراسة الأسس النفسية ومعرفة قوانينها تمكن الإنسان من التربية الصحيحة" (ص15).

ويعرض للغريزة، ويذكر أهم الغرائز: وهى حفظ الذات، حفظ النوع، الخوف. ويعتمد على كتب علم النفس في تعريفها، فهي ملكة يقتدر بها على عمل يوصل إلى غاية من غير سابق نظر إلى تلك الغاية، ومن غير سابق تدريب على هذا العمل (ص19). ويرفض التفرقة القديمة التي ترى أن الحيوان يعمل عن غريزة والإنسان عن عقل فقط، فالإنسان يعمل عن غريزته وعقله معا ولا يمكن انفصال أحداهما عن الآخر، فالغريزة تعين الغاية المطلوبة والعقل يوجد الوسائل لتحصيل تلك الغاية. ويؤكد إمكانية تربية الغريزة، فهي قابلة لأن تثبت وتنمى بالتربية كما أنها قابلة لأن تضعف بل تفنى بالإهمال (ص21) الغرائز عند أحمد أمين إذن هي المادة الأولى التي تتكون منها الأخلاق.

ويتحدث عن العادة وتكوينها موضحا أن كل خيرا أو شرا يصير عادة بشيئين: ميل النفس إليه، وإجابة هذا الميل بإصدار العمل مع تكرار ذلك تكرارا كافيا. ويستعين بعلم وظائف الأعضاء لبيان أن أفعال الإنسان وعاداته مرتبطة بجهازه العصبي. ويعرض لخصائص العادة مستشهدا بأقوال عالم النفس جيمس (ص29) وجان جاك روسو (ص30) وتغير الإمكانية تغير العادة والقواعد التي يجب اتباعها لتغييرها التي حددها "بين" و"جيمس" نقلا عن عاطف بركات (ص31) ومستشهدا بآيات القرآن الكريم" (ص33) ثم يعرض للفكر والعادة استنادا إلى القوانين النفسية (ص34).وهذا ما يشغل البيولوجيا وتطوراتها الحالية المذهلة والتى توصلت الى كشف اسرار الجينوم البشرى واصبحت قادرة على رسم خريطة وراثية للإنسان ، وصار من الممكن للاباء والامهات اختيار الجينات الخاصة باولادهم كما اوضح ذلك الفيلسوف الالمانى بيتر سلوترديك صاحب كتاب "الخطورة البشرية" . لذا يحمد أحمد أمين اهتمامه وتأكيده على أهمية الوراثة واثرها فى حياة الانسان وسلوكه الاخلاقى.

وينتقل إلى بيان "الوراثة أو البيئة" فهو يؤمن أشد الإيمان بالوراثة على الإنسان، وقد طبق ذلك على نفسه في كتابه "حياتي" يقول أحمد أمين مؤكدا إيمانه بالعلم وبأهمية عامل

الوراثة في أول صفحات كتاب حياتي: "ما أنا إلا نتيجة حتمية لكل ما مر علي، وعلى آبائي من أحداث، فالمادة لا تنعدم كذلك المعاني (ص1)... ولو ورث إنسان ما ورثت وعاش في بيئة كالتي عشت لكان إياي أو ما يقرب مني جدا (ص2)... ثم يضيف لقد عمل في تكويني إلى حد كبير ما ورثت عن آبائي، والحياة الاقتصادية التي كانت تسود بيننا، والدين الذي يسيطر علينا. واللغة التي نتكلم بها، وأدبنا الشعبي الذي كان يروى لنا، ونوع التربية الذي كان مرسوما في ذهني أبوي ولو لم يستطيعا التعبير عنه ورسم حدوده ونحو ذلك، فأنا لم أصنع نفسي ولكن صنعها الله عن طريق ما سنه من قوانين الوراثة والبيئة" [32] . فالوراثة من القوانين الطبيعية. فقد أصبح قانون الوراثة على الإجمالي من القوانين الثابتة الصحيحة التي لا مجال للشك فيها (ص39) ونحن لا نرث من آبائنا غرائز نامية ولا ملكات ناضجة وإنما نرث منهم استعدادات فقط (ص42). ثم يتحدث عن الصفات المكتسبة، والبيئة، ثم العلاقة بين الوراثة والبيئة.

ويميز في الفصل الرابع "الإرادة" تمييزا دقيقا بين كل من الميل والرغبة والإرادة. فالميل المتغلب يسمى رغبة. ثم يأتي العزم أو التصميم على العمل، وهذا العزم هو المسمى بالإرادة ثم يتبعها العمل. والميل الإرادي يتضمن: (1) شعورا، (2) ميلا (3) ترويا، (4) عزما، وهو المسمى بالإرادة ثم العمل بعد ذلك قد يكون أو لا يكون. (ص53). ويربط الإرادة بالأخلاق، حيث يتناول في هامش طويل موقف كانط من الإرادة كما عرضه في أسس ميتافيزيقا الأخلاق (ص54- 55)[33] ويعرض لأمراض الإرادة مثل: ضعف الإرادة، أو اتجاهها للشرور، ويبين أنواع علاج الإرادة، وحرية الإرادة. وموقف الفلاسفة من هذه المسألة[34] سواء اليونان أو العرب أو المحدثين أمثال: اسبينوزا وهيوم ومالبرانش.

ويناقش أحمد أمين في تناوله الباعث على العمل هل الباعث دائما اللذة؟ ويعرض لمذهب بنتام في ذلك، ويرى أن القول باللذة الفردية "الأثرة" حط من شأن الإنسانية (ص63) وينتقد ذلك اعتمادا على سانتهلير المترجم الفرنسي للأخلاق إلى نيقوماخوس (ص64) ثم يغرض رأي سبنسر في الأثرة والإيثار (ص65- 66).

ويعرض للخلق، وتربية الخلق بتوسيع دائرة الفكر، وصحبة الأخيار، ومطالعة سير الأبطال والنابغين، وعمل الخير، ثم يوضح علاج الخلق استنادا إلى أقوال أرسطو.

ويخصص الفصل السابع للوجدان (يقصد الضمير) ويعرض لنشأته. واختلافه، وخطئه، وتربيته، ودرجاته: الشعور بالخوف، ضرورة اتباع القوانين، اتباع ما نراه حقا. حتى يصل بنا إلى "المثل الأعلى" آخر موضوعات الكتاب الأول[35]، ومم يتكون هذا المثل الأعلى؟ (ص85). وبهذا يكتمل الكتاب الأول؛ الذي يدور حول المباحث النفسية ذات الصلة الوثيقة بالأخلاق، وهي تمهيد ضروري لا بد منه حتى يتسنى تناول نظريات العلم وتاريخه في الكتاب الثاني، وهذه التمهيدات بمثابة العناصر التي تتكون منها الأخلاق.

[7]

ويضرب الكتاب (القسم) الثاني في صميم علم الأخلاق كما يتضح من موضوعاته: الشعور الأخلاقي، مقياس الخير والشر، الحكم الأخلاقي، علاقته النظريات الأخلاقية بالحياة العملية، تاريخ البحث الأخلاقي، وذلك تحت مسمى "نظريات العلم وتاريخه" حيث يبدأ بالشعور الأخلاقي، وهو من أهم المسائل التي يبحث فيها علماء الأخلاق. ومقياس الخير والشر، الذي يفصل الحديث في أهم أمثلته بدءا من العرف. الذي يرفض أن نتخذ منه مقياسا فبعض أوامره غير معقول وبعضها ضار (ص94).

ومذهب السعادة (مقياس آخر). ويقصد به اللذة Hedonism الذي يميز فيه بين: السعادة الشخصية، والسعادة العامة، وهو يقصد – كما يتضح من شرحه لهذه الآراء المختلفة، مذهب المنفعة الفردية أو الأنانية، ومذهب المنفعة العامة. فالأول هو القائل إن الإنسان ينبغي أن يطلب أكبر لذة لشخصه، ويجب أن يوجه أعماله للحصول عليها. ويتوقف في هامش ثلاث صفحات عند أكبر زعماء هذا المذهب ابيقور (ص98- 100) وهوبز واتباعه. وعيب هذا المذهب من وجهة نظر أحمد أمين أنه يجعل صاحبه أثرا (أنانيا) لا ينظر في أعماله إلا لنفسه (101) ويذكر الاعتراضات التي وجهت إلى هذا المذهب.

ثم ينتقل إلى مذهب السعادة العامة وبين قوسين (المنفعة العامة) ويستخدم المصطلحين Universlistic و Utilitoaroanism. ومن أكبر دعاته بنتام Bentham (1748 - 1832) وجون ستيوارت مل (1806 - 1873) – ويعطينا هامش عن كل منهما – اعتمادا على سد جويك الذي اعتمد عليه بدوره تلميذه توفيق الطويل، ويتناول اللذة

في رأي النفعيين، وينتقل صفحات طوال عن مل (107، 108، 109) في الغالب اعتمادا على عاطف بركات. ويذكر الاعتراضات المختلفة عليه (ص110- 112).

ويعرض للحدس تحت عنوان مذهب اللقانة، الذي يشير تعريفه له – المستمد من لسان العرب – والمصطلح الذي يذكره intuition بينما استقر الباحثون اليوم في تحديد معنى هذا المصطلح – الذي يترجم أحيانا بالبصيرة أو البداهة، والعيان أو اللقانة = على أنه الحدس. وقد خصص محمود الخضيري مقالة كاملة لبيان كيفية ترجمة هذا المصطلح[36] . وهو المذهب الذي يرى أن في كل إنسان قوة غريزية باطنة يميز بها الخير والشر. ويقارن بينه وبين مذهب السعادة، ويعلي من شأنه، فهو يرى أن الفضائل فضائل في جميع الظروف. وأنها أمور بديهية، وأنها ليست محلا للشك (ص114) ويشير للفلاسفة الحدسيين: مثل أفلاطون مقابل أرسطو، والرواقيين وابكيتوس، وكانط في العصور الحديثة الذي يفيض في الحديث عنه. والحقيقة أننا لا نستطيع أن نوافقه تمام الموافقة على كون هؤلاء حدسين بالمعنى الأخلاقى الذى يظهر لدى جورج مور مثلا. (ص119- 120).

والمذهب الرابع الذى يذكره بعد اللذه والسعادة والحدس هو "النشوء والارتقاء. وهو مذهب أثر تأثيرا كبيرا على أغلب المثقفين المصريين في الثلاثينات، مثل سلامة موسى وإسماعيل مظهر وايضا أحمد أمين الذي اهتم به في مجال الأخلاق كما يذكر في كتابه "حياتي"[37]. ويشير إلى تطبيق سبنسر له في الأخلاق، ويلخص آراء سبنسر – (124 - 128) – الذي يتخذ مقياس العمل تعديل النفس على وفق ما يحيط بها من الظروف. ويبين أن هناك آراء أخرى في تطبيق مذهب النشوء والارتقاء وانتقادات له وإن كان لا يذكرها. ونجد التوسع في نفس الموضوع في كتاب توفيق الطويل "الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها".

ويخصص الفصل التالي للحكم الأخلاقي ونشأته وارتقاؤه اعتمادا على ماكنزي وبمعنى أدق عرض عاطف بركات له. فالحكم الأخلاقي ينمو من العادة إلى القانون، ثم يتابع نموه إلى أن يصل إلى المبادئ المبنية على النظر، وهو يتدرج من حكم على الأعمال الخارجية وحدها إلى أن يصل إلى حكم على الخلق. وهو ينتقل من عادات تكونت في بيئة خاصة إلى مبادئ عامة صالحة لكل أمة وفي جميع الأحوال (ص141) ويتوج هذه النظرية بتناول علاقتها بالحياة العملية. فنظرية المقياس الأخلاقي تختلف من حيث أثرها في الحياة

العملية (ص142) ويتوقف عن القانون الأخلاقي والقوانين الأخرى، موضحا الفروق بين القوانين الأخلاقية والوضعية. ويرى أن لسعادة الإنسان في هذه الدنيا لا بد من خضوعه للقوانين المختلفة.

ويختتم الكتاب الثاني (القسم النظري) بنظرة إجمالية في تاريخ البحث في الأخلاق ابتداء باليونان منذ السفسطائيين الذي يقدم لهم صورة منصفة، فالسوفسطائي يعني الحكيم، وهم طائفة من الفلاسفة كانوا معلمين يجمعهم غرض واحد، هو إعداد شبان اليونان ليكونوا وطنيين صالحين أحرارا. يعلمون ما يجب عليهم لوطنهم، قد أداهم النظر في هذه الواجبات إلى النظر في أصول الأخلاق "كانوا أبعد من معاصريهم نظرا، وأشدهم اجتهادا في أيقاظ العقول وتحررها من الأوهام" وهي نظرة موضوعية أكثر أنصافا للسوفسطائية من نظر مؤرخي الفلسفة القدامى والمحدثين من اليونان والعرب، وهي نفس نظرة هيجل لهم في كتابه تاريخ الفلسفة. وقد أشار إلى ذلك أيضا توفيق الطويل. وسقراط عنده مؤسس علم الأخلاق، وقد بين أحمد أمين أثره على المذاهب الأخلاقية المختلفة: الكلبيون والقورينائيون، ثم أفلاطون وأرسطو، والرواقيون والابيقوريون، وهو يتابع سدجويك في ذلك وأن كان لا يذكره في المتن ولا الهامش.

ثم يعرض للأخلاق في القرون الوسطى (ص155- 156) وعند العرب، الذين لم يعرفوا في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة وإنما كان عندهم حكماء وبعض الشعراء دعوا إلى الفضائل مثل: لقمان الحكيم، وأكثم بن سيفي، وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي. وكم كنا نتوقع أن يتوسع أحمد أمين بثقافته الأدبية والتاريخية في هذا الجانب. يشير باقتضاب وينتقل سريعا للأخلاق في الإسلام متوقفا أمام البحث العلمي في الأخلاق عندهم مؤكدا على "أن الدين كان عماد كثيرا مما كتبوا في الأخلاق، كما نرى في كتاب الأحياء للغزالي وأدب الدنيا والدين للماوردي. ويذكر لنا اشهر من بحث في الأخلاق بحثا علميا مثل الفارابي، وأخوان الصفا، وابن سينا ومسكويه. ثم الأخلاق في العصور الحديثة. ويتوقف عند ديكارت[38] ويذكر سريعا أسماء: بنتام ومل وجرين وسبنسر وسبينوزرا وهيجل وكانط وكوزان وكونت ويعتمد في ذلك على سدجويك كما يذكر لنا (ص162) ويختتم هذا الجزء والكتاب الثاني بتقرير أنه منذ مل وسبنسر والبحث الأخلاقي قاصر على إيضاح هذا النظريات

السابقة، أي ليس هناك إضافة جديدة في ميدان الأخلاق. وإن كان هذا الرأي صحيحا في طبعة الكتاب الأولى فإنه خلال العقود التي تفصل هذه الطبعة الأولى عن الطبعة التي بين أيدينا (السادسة عام 1953) نجد كثيرا من التطورات الحديثة في هذا المجال لدى: الوضعيين والبرجماتيين والوجوديين وأصحاب الاتجاهات اللغوية والانفعالية والحدسية من أمثال: جورج إدوار مور، وجون ديوي، وسارتر بحيث استحدثت نظريات وفروع لعلم الأخلاق ومناهج جديدة في التحليل المنطقي للأحكام الأخلاقية وظهرت دراسات في الميتا - اثيكا Meta EThics والنظرية العامة في القيمة لم يشير إليها صاحب الأخلاق. ومعظم هذه الجهود درست وعرفت في العربية.

[8]

ويتناول أحمد أمين في الكتاب الثالث (القسم العملي) وحدة المجتمع، وعلاقة الأفراد به، ويناقش مسائل هامة مثل: القانون والرأي العام (ص172- 183)، القانون والحرية، احترام القانون، الرأي العام، وسلطانه، ثم الحقوق والواجبات ويعرض لحق الحياة، وحق الحرية. وأنواع الحريات: حرية الرأي، حرية الاجتماع والخطابة، حرية الصحافة، الحرية السياسية. وحق الملك، وحق التربي. يفيض – ربما بتأثير قاسم أمين وكتابات منصور فهمي – في بيان "حقوق المرأة" وهو موضوع أخلاقي على درجة عالية من الأهمية ربما لم يعرض له فلاسفة الأخلاق، وإن ازداد الاهتمام المعاصر به. وينتقل إلى الحديث عن الواجب. فيعرض لأقسام الواجبات، وأهمها، مثل: الواجبات على الإنسان لله. وواجب الإنسان لأمته (الوطنية)[39] ويذكر مظاهر الوطنية، وهي مسائل غاية في الأهمية لباحث أخلاقي مصري يكتب عن الأخلاق عشية ثورة 1919 (صدرت الطبعة الأولى عام 1920) فيذكر مظاهر الوطنية مثل: الدفاع عن البلاد، وقف الحياة على خدمة الوطن، أداء الواجب، تشجيع المصنوعات الوطنية وتفضيلها على غيرها من الحاصلات الأجنبية (ص220).

ويذكر بعد ذلك الفضائل الأخلاقية الذي حددها أفلاطون وأرسطو وشغف بالحديث عنها الفلاسفة المسلمين مثل: الفضيلة، الصدق، الشجاعة، العفة (ضبط النفس) العدل. ويضيف إليها الاقتصاد، والمحافظة على الزمن. ثم الأمراض الأخلاقية وعلاجها.

بالنسبة للفضيلة (الخلق الطيب) يعرض لاختلاف الفضائل، وأقسامها. ويستشهد بالفلاسفة اليونان: سقراط وأفلاطون وأرسطو، ويفيض في الاستشهاد بالأخير (ص228- 230- 231) ويعرض لنظرية الوسط في الفضائل. ثم يختار بعض الفضائل للحديث عنها هي: الصدق (ص234- 241) والشجاعة. فيذكر الشجاعة الأدبية، ويقدم أمثلة لها بابن رشد الفيلسوف، وابن تيمية الفقيه، وجاليليو العالم، وكامبانيلا الفلكي. ثم يتناول العفة (ضبط النفس) ويستشهد بالماوردي في أدب الدنيا والدين، وسنيكا. ويعرض للزهد، ويستشهد بجون ستيورات مل. ثم يعرض لأهم أنواع ضبط النفس مثل: ضبط النفس عن الغضب، وعن الاسترسال في الانقباض والسخط، وعن الاسترسال في الشهوات الجسمية، وضبط الفكر فلا يتركه يهيم في كل واد.

ويتوج الفضائل متابعا أفلاطون بالحديث عن العدل. فهو عنده نوعان: نوع يوصف به الفرد، ونوع يوصف به المجتمع أو الحكومة[40]. ويعرض للعدل والمساواة موضحا حجج القائلين بعدم المساواة، ورد دعاة المساواة على هذه الحجج هوبز، جيفرسون. ثم العدل والرحمة، وبعد ذلك يتناول الاقتصاد مستشهدا بجون ستيوارت مل (ص273- 274). والمحافظة على الزمن، وأوقات الفراغ وكيف نقضيها. وينتهي الكتاب بالحديث عن الأمراض الأخلاقية وعلاجها. ويشير في النهاية إلى الكتب التي اعتمد عليها واقتبس فيها ليرجع إليها من شاء التوسع في العلم. وتتكون من كتب عربية وإنجليزية.

[9]

وقراءة فاحصة لهذه المحتويات، وتلك الموضوعات التي يثيرها ويناقشها أحمد أمين ويدخلها في صلب نصه توضح ثقافته المتنوعة المتعددة الروافد. حيث يكشف نص الأخلاق عن طبقات عديدة في بناء أحمد أمين الفلسفي. قد لا تظهر لأول وهلة، فهذا العمل أشبه بالبناء. وقد لاحظ محمود تيمور ذلك وهو يحاول رسم "صورة أحمد أمين" الذي يصفه بالبناء العظيم، الذي يرمي دائما من وراء سعيه إلى هدف مقصود، وذلك إن له رسالة واضحة يبتغي تجديد العقلية العربية وإعدادها بما يعينها على ملاحقة الزمن في سيره الحثيث[41].

وداخل بناء أحمد أمين نجد طبقات من الثقافة الإسلامية خاصة القرآنية. ومن الثقافة العربية الأدبية وبالطبع الثقافة الفلسفية القديمة والحديثة لدى اليونان والعرب

والمحدثين. بالإضافة للاهتمام الكبير بالعلوم الإنسانية: علم النفس والاجتماع والعلوم الطبيعية السائدة في عصره. وسوف نعرض لهذه الثقافات كما ظهرت في كتاب الأخلاق.

الثقافة الدينية القرآنية والتي حصلها في الأزهر، الذي أمدته بقدرات لا تتوفر إلا للأزهريين "كان من الأزهريين القلائل الذين أوتوا دقة النظر، وحرية الفكر، وسعة الأفق. فكان في الدين صاحب اجتهاد وكان في اللغة صاحب رأي، كان همه من الكتابة أن يقرر، وأن يقنع، لا أن يؤثر ويمتع. ولعل منشأ ذلك فيه أن عقله كان أخصب من خياله، وأن علمه كان أكبر من فنه"[42]. وتتضح هذه الثقافة الدينية في عدم فصله بين الدين، الإسلام وبين الأخلاق وتأكيده على اعتماد الفلاسفة المسلمين على الدين. وعلى عكس ما صرح به بعض من أشاروا إلى كتابه، فهو لا يترك الاستشهاد بالآيات القرآنية في أي موضوع من موضوعات كتابه، فهو يستشهد بالقرآن في حديثه عن أثر البيئة على الإنسان (ص47) وفي حديثه عن الضمير ودرجات الضمير في القول بما يراه الإنسان حقا (ص81) وفي نقده للعرف كمقياس للأخلاق (ص94) في تحليله للحكم الأخلاقي (ص137)، وحين يعرض للأخلاق في الإسلام (ص157) وفي الواجبات على الإنسان لله (ص215) وفي حديثه عن الوطنية (ص219) وحين يتناول العفة (ص256) والعدل (ص263). كما يستشهد أيضا بالأحاديث النبوية في قواعد تغير العادة، حيث يذكر حديث الرسول "إنما الصبر عند الصدمة الأولى" (ص33).

وتتجلى ثقافة أحمد أمين الأدبية في الاستشهاد بالشعر العربي عدة مرات وفي صفحات عديدة، فهو يذكر في حديثه عن الوراثة والبيئة قول الشاعر القديم – رأيت العقل عقلين فمطبوع ومصنوع[43] كما يذكر قول الشاعر "إذا مت ظمأ فلا نزل القطر" عند حديثه عن السعادة الشخصية[44] وفي حديثه عن وحدة المجتمع وعلاقة الأفراد به يذكر: والناس للناس من بدو ومن حضر – بعض لبعض وإن لم يشعروا[45] ويذكر أشعارا لأبي العلاء، والبارودي[46] وغيرهما[47] وفي تأريخه للبحث الأخلاقي عند العرب يذكر حكماء العرب الشعراء أمثال زهير ابن أبي سلمى وحاتم الطائي، ويذكر لقمان الحكيم وأكثم بن سيفي[48] كما يشير إلى الجاحظ[49].

وعلينا أن نقف وقفة أمام الجانب الفلسفي من ثقافته، وهو جانب غلب عليه وعرف به وكتب فيه، لذا لم يجد أبنائه استهلال للكتاب الذي صدر في الذكرى الأولى لوفاته سوى مخاطبته بوالدنا العزيز: عشت حياتك للفكر الخالص، توجه أبناء الأمة نحو الخير والعلم، فكنت مفكر الشرق وحكيم الإسلام". وفي نفس الكتاب كتب الأهواني عن أحمد أمين الفيلسوف، مؤكدا أنه في كتابه الحياة العقلية في الإسلام فيلسوفا، فإذا كانت الفلسفة تحليل العقل البشري، فلم يفعل أحمد أمين أكثر من ذلك، حاول أن يلتمس العلل البعيدة التي غذت العقلية الإسلامية... نظر إلى العقل الإسلامي فشرحه في حرية شديدة وانتقل من التحليل إلى الأفكار التركيبية التي انتهت إليها العقلية حتى تحققت في الحياة... ويرى أنه لا غرابة في أن يكون أحمد أمين فيلسوفا معاصرا موجها للشرق الحديث[50]. وهو يؤكد في نفسه هذا الميل والاتجاه إلى التفلسف "ومزاجي فلسفي أكثر منه أدبيا، حتى في الأدب، أكثر ما يعجبني منه ما غزر معناه ودق مرماه"[51].

وكتب في "صورة من حياتي": "ومما أحس به أيضا أنني الآن أكبر حرية في الفكر، كثير النقد، لا اتخرج من انتقاد بعض المسائل الفقهية وما يتبعها. وأكثر ميلي هذا السنة إلى القراءة في علمي الاجتماع والأخلاق"[52]. أن وصف أمين بالفيلسوف قد بدأ منذ عين في مدرسة القضاء الشرعي، حيث يخبرنا عبد الوهاب عزام بتسمية تلاميذ أحمد أمين له بسقراط الفيلسوف. وفي فترة لاحقة من حياتهم كانوا يعتبرونه "الشيخ الرئيس"[53].

فها هو يترجم كتاب "مبادئ الفلسفة" عن الإنجليزية. ويكتب في الأخلاق ويستند إلى المصادر الفلسفية العربية والإنجليزية في الفلسفة اليونانية، والإسلامية والحديثة. يذكر السفسطائيين وينصفهم كما يذكر سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك الكلبيون والرواقيون والأبيقوريون والقورينائيون، كذلك ابن سينا والفارابي ومسكويه والماوردي وابن طفيل والفلاسفة المحدثين: هوبز وبنتام ومل وكانط وهيجل وجرين. وغيرهم يرجع للأصول العربية في الأخلاق وكذلك النصوص الإنجليزية. وأن كنا نأخذ عليه عدم استقرار المصطلح أو استخدام ترجمات له لا تتفق مع ما استقر بعد ذلك مثل استخدام العامل للدلالة على الفاعل الأخلاقي، أو ترجمة الحدس intuition بمذهب اللقانة، وأيضا عدم التفرقة الدقيقة بين مذهب المنفعة والسعادة واللذة حيث يستخدمهم بمعنى واحد.

وبالإضافة للثقافة الدينية والأدبية والفلسفية فإن ما يميز كتاب أحمد أمين في الأساس الاعتماد الشديد على العلم والثقة بقوانينه. يتضح ذلك في اختياره اسم علم الأخلاق واستخدامه بدلا من فلسفة الأخلاق، وتأكيده على علمية وموضوعية علوم النفس والاجتماع وثبات قوانينهم. بل وتأسيسه لكثير من الآراء على ما أحرزته العلوم الطبيعية من تقدم خاصة في مجال الأحياء بتأثير نظرية داروين ومشايعته لنظرية النشوء والارتقاء والتطبيق الأخلاقي لها. وتأكيده على دور الدوافع والغرائز والوراثة والبيئة على سلوك وأخلاق الإنسان.

لقد تشابكت وتضافرت هذه الثقافات التي شغلت بها الحياة الفكرية في مصر سواء في الأزهر أو مدرسة القضاء الشرعي أو الجامعة وفق الكتابات المختلفة التي يقدمها الكتاب، وتغلغلت في فكر أحمد أمين عبر مصادر متعددة وظهرت في نسيج متميز في عمل لم يلتف إليه الباحثون بصورة كافية هو كتاب الأخلاق. وإذا كنا نتفق مع طه حسين في قوله أن أحمد أمين صورة صادقة لوطنه الخالد، فإنه يمكننا أن نقول أن كتاب الأخلاق مرآة لثقافة أحمد أمين بمختلف فروعها وروافدها التي هي في نفس صورة للثقافة في مصر في هذه الفترة.

المراجع والهوامش

1- محمد فريد أبو حديد: شخصية أحمد أمين في كتاب أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955، ص91.

2- د. طه حسين: أحمد أمين العالم، المصدر السابق، ص64.

3- راجع د. شوقي ضيف: أحمد أمين الجامعي ص53، د. أحمد فؤاد الأهواني: أحمد أمين ناشر الثقافة، ص88، والأمير مصطفى الشهابي: أحمد أمين الكاتب، ص105 المصدر السابق.

4- راجع دراستنا عن توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية، الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عنه 1995.

5- يقول أحمد أمين عن الحياة العقلية: "كان ذلك تمهيدا لمشروع واسع في البحث وضعناه نحن الثلاثة: الدكتور طه حسين والأستاذ عبد الحميد العبادي وأنا خلاصته أن نقوم بدرس الحياة الإسلامية من نواحيها الثلاث في العصور المتعاقبة من أول ظهور الإسلام، فيختص الدكتور طه بالحياة الأدبية والأستاذ العبادي بالحياة التاريخية وأختص أنا بالحياة العقلية" أحمد أمين: حياتي ص213- 214.

6- انظر محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984. وأيضا بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

7- محمد اركون: تاريخ الفكر العربي، تر:هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت، د. ت، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1987.

8- سلطان بك محمد: الفلسفة العربية والأخلاق، مطبعة المعارف، القاهرة، د. ت.

9- طنطاوي جوهري: محاضرات في الفلسفة العربية والأخلاق، جريدة الشعب المصرية، الحزب الوطني القديم نوفمبر 1912، العدد 231، وما يليه.

10- عبد القادر المغربي: الأخلاق والواجبات. د. ت.

11- يقول توفيق الطويل: أما العربية فقد خلت من هذا الصنف من كتب الأخلاق، فتراثها القديم كما يبدو في آثار [ابن] مسكويه والغزالي وابن عربي ومن إليهم أنظار أخلاقية يلتقي فيها النظر الإسلامي بالتفكير اليوناني غالبا. وليس فيها كتاب واحد – فيما نعلم – يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ولسنا نعرف في الحديث من المؤلفات العربية كتابا يسد هذا النقص، مع استثناء الجهد المشكور الذي بذله أستاذنا أحمد أمين بك في كتابه "الأخلاق الكبير (1930) والصغير (1933) انظر "مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق" دار نشر الثقافة بالإسكندرية 1949 ص37.

12- د. أحمد عبد الرحمن: الفضائل الخلقية في الإسلام، نشر دار العلوم، الرياض 1983، ص29.

13- د. أبو اليزيد العجمي: هل أرخ المسلمون لعلم أخلاق إسلامي، حوليات دار العلوم، العدد الحادي عشر 1983، ص225.

14- مرجع سبق ذكره.

15- انظر دراستنا طنطاوي جوهري والدرس الفلسفي في الجامعة المصرية فى كتابنا "الخطاب الفلسفى فى مصر ، دار قباء، القاهرة.

16- وهو من أوائل الدراسات التي ظهرت هذا القرن يصنفه أبو اليزيد العجمي في دراسته السابقة ضمن الدراسات العامة التي تفتقد النظرة المنهجية لعلم الأخلاق، العجمي، ص216.

17- وهو من الأعمال الوعظية الإرشادية العملية وليس عملا علميا.

18- هذا العمل نموذجا مستحدثا لكتاب الفضائل الإسلامية المبنية على الأحاديث والسيرة النبوية.

19- انظر نشرتنا لهذا العمل في إطار الدرس الفلسفي في الجامعة المصرية.

20- اندريه لالاند: محاضرات في الفلسفة، القسم الثاني نفسية الأحكام التقويمية، ترجمة يوسف كرم، مطبوعات الجامعة المصرية، القاهرة، 1929، ص34 وما بعدها.

21- يذكر لنا أحمد أمين عن اتصاله بحزب الأمة واتصاله بجريدة "الجريدة" التي كان يرأس تحريرها الأستاذ أحمد لطفي السيد، حياتي ص123 كذلك حضوره اللقاءات الفكرية والسياسية في منزل مصطفى عبد الرازق، المصدر نفسه، ص98، 167.

22- عن علاقة أحمد أمين بطه حسين يمكن الرجوع إلى ما كتبه العميد بمناسبة مرور عام على وفاة أحمد أمين، في كتاب أحمد بقلمه وقلم أصدقاءه، ص62 وما بعدها.

23- راجع أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953 صفحات 6، 7، 9، 64، 71، 117.

24- إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1936.

25- أحمد أمين، حياتي، ص65.

26- المصدر نفسه، ص119. ويخبرنا عبد الوهاب عزام في "ذكريات عن أحمد أمين" بوقع تدريس الرائد على طلابه يقول: "حينما كنت من طلبة القسم العالي درس لنا الأستاذ علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، وكان تلقاه عن أستاذه محمد عاطف بركات ناظر المدرسة. ثم تولى درس هذا العلم الأستاذ محمد عاطف نفسه وكان أحمد أمين حريصا على متابعة التلقي عن أستاذه فكان يوضع له كرسي فيستمع إلى درس الأخلاق معنا. وكان موضع الدرس حينئذ رسالة في مذهب المنفعة العامة للفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت مل، وجاء في مقدمة هذه الرسالة كلام عن الأخلاق منذ جلس الشاب سقراط يتلقى العلم عن الشيخ فيثاغورس، فاولع الطلبة منذ قرأوا هذه الجملة أن يلقبوا أحمد أمين الشاب سقراط، ص77- 78 من أحمد أمين بقلمه وقلم أصدقائه.

27- يذكر أحمد أمين في كتابه "حياتي" حضوره دروس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات نللنيو تاريخ الفلك عند العرب، وسانتيلانا محاضرات في الفلسفة الإسلامية وغيرها"، ص100.

28- المرجع السابق، ص98- 167.

29- يقول أحمد أمين: "عدت إلى مدرسة القضاء كما كنت، ودرست كما كنت أدرس أهم دروسي، دروس الأخلاق، وبجانبها فقه أو تاريخ أو منطق. وأحسست ثانية حاجتي الشديدة إلى لغة أجنبية فدروسي في الأخلاق مصدرها مذكرات عاطف بك التي نقلها عن الإنجليزية، وأنا شيق إلى أن اتوسع فيها. ومن حولي من الأساتذة المصريين يستفيدون أكبر فائدة في مادتهم التي يدرسونها من اللغة الإنجليزية أو الفرنسية. وقد أخفقت في تعلم الفرنسية فلأجرب حظي في تعلم

الإنجليزية"، ص141. ويضيف "ووفقت إلى سيدة إنجليزية كان لها أثر كبير في عقلي ونفسي مس بور" ص143.

30- بول لابي وآخرون: من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.ونشر نشرة حديثة عن المركز الوطنى للترجمة ، القاهرة،2015

31- أحمد أمين: الأخلاق، مقدمة الطبعة الأولى.

32- ص3.

33- اهتم الباحثين العرب التاليين اهتماما كبيرا بكانط وفلسفته الخلقية وافاضوا في شرحها وترجمة أعماله خاصة تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق التي ترجمت ثلاث مرات إلى العربية. راجع عن فلسفة كانط الأخلاقية ما كتبناه في الأخلاق الهيجلية، المجلة الفلسفية العربية، التي تصدرها الجمعية الفلسفية العربية، الأردن، العدد الثاني، المجلد الثاني، يناير 1993، ص53.

34- اهتم جدا بحرية الإرادة من الناحية الأخلاقية الدكتور زكي نجيب محمود الذي شارك أحمد أمين في إصدار عدد من الكتب الفلسفية مثل: قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب في العالم وذلك في عمله الهام الأول "الجبر الذاتي، الذي كان موضوع رسالته للدكتوراه عام 1948 بالإنجليزية وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 1973 . راجع دراستنا عنه في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بمصر والفصل الخامس من الكتاب الحالي.

35- وهو موضوع اهتم به اهتماما كبيرا وأصدر فيه عدد من الدراسات الدكتور توفيق الطويل، راجع عنه الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة، 1995.

36- محمود الخضيري: كيف نترجم المصطلح intuition؟ مجلة علم النفس، المجلد الأول العدد الثالث، القاهرة، فبراير 1946.

37- يذكر لنا أحمد أمين اهتمامه الشديد بنظرية التطور (النشوء والارتقاء) ومتابعته لكل ما يكتب عنها أو يلقى فيها من محاضرات. فقد استمع إلى محاضرة للشيخ العمروسي في أحد المحاضرات العامة لمدرسة القضاء الشرعي عن سبنسر: حياتي ص96. ويقول: "شغفت أياما بنظرية التطور لداروين فقرأت فيها كتب شبلي شميل بالعربية وبعض الكتب بالإنجليزية التي تعرض للموضوع، واعددت محاضرات فيها القيتها على طلبة مدرسة القضاء الشرعي وبعض اساتذتها بحضور ناظرها وكانت إحدى المحاضرتين في معنى النشوء وما يرمي إليه والثانية في تطبيق النشوء على الأخلاق كما اتجه إلى ذلك سبنسر وغيره" (حياتي، ص186).

38- يفيض أحمد أمين في الحديث عن ديكارت أكثر من غيره مع قلة كتاباته الأخلاقية بالقياس إلى سواه. وقد أفردنا الفصل التاسع للأخلاق عند ديكارت في كتابنا: الديكارتية في الفكر العربي. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1990.

39- يتفق ذلك مع ميل أصيل لدى أحمد أمين في الاهتمام بالوطنية بالمعنى العميق الجاد بعيدا عن الاهتمامات السياسية الضيقة، وهذا ما لاحظه بحق الدكتور عبد الرزاق السنهوري فيما كتبه عن أحمد أمين المجاهد. انظر أحمد أمين بقلمه وبقلم أصدقائه، ص66 – 76.

40- راجع أفلاطون: الجمهورية ، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الكتاب الأول عن العدل.

41- محمود تيمور: صورة أحمد أمين، في أحمد أمين بقلمه، ص102.

42- أحمد حسن الزيات: أحمد أمين الأديب، المرجع السابق ص.

43- أحمد أمين، الأخلاق، ص50.

44- المرجع السابق، ص101.

45- المرجع السابق، ص168.

46- المرجع السابق، ص211.

47- المرجع السابق، ص278.

48- المرجع السابق، ص156.

49- المرجع السابق، ص170.

50- أحمد فؤاد الأهواني: أحمد أمين الفيلسوف، في أحمد أمين بقلمه... ص29-31.

51- أحمد أمين: حياتي، ص341.

52- أحمد أمين: أحمد أمين بقلمه، ص6.

53- المصدر السابق، ص81.

الفلسفة المسيحية العربية المعاصرة: قنواتى[*] ويوسف كرم [**]

كثيرًا ما نتحدث عن الفلسفة المسيحية ونقصد بها الفلسفة الغربية فى العصور الوسطى، ومع هذا فنحن نستطيع أن نتابع تيارات الفلسفة المسيحية المتنوعة فى الفكر المعاصر، ويمكننا أيضا أن نتحدث عن المسيحية الشرقية، سواء لدى الفلاسفة العرب القدامى مثل يحيى بن عدى أو المحدثين مثل كلا من: يوسف كرم، البير نصرى نادرى، يوسف شلالة، جورج شحاته قنواتى، زكريا إبراهيم، بولس نويا، مراد وهبه، وغيرهم.

وإن كان هذا التحديد لا يروق للبعض ويرفضه آخرون، فاسهام زكريا إبراهيم أقرب للوجودية المؤمنة وتفكير مراد وهبه تطور عبر مسار فكره الجدلى إلى ما يمكن أن يسمى بـ "الكوكبية" التى ينبغى أن تفهم على أنها لا اطلاقية ولا دينية، واهتم كلا من يوسف كرم فى دراسته للميتافزيقا وتاريخ الفلسفة بالتوماوية الجديدة وكذلك جورج قنواتى

---

[*] (1905 – 1993) مفكر مصري، من الآباء الدومينيكان، ولد بالأسكندرية، اشتغل بمهنة الصيدلة والتحليلات الكيمائية لمدة خمس سنين، ودخل الرهبنه في جماعة الدومينيكان في بلجيكاوفرنسا، حصل على الدكتوراه في الفلسفة والدكتورة في اللاهوت ، وأصبح مديرا لمعهد الدراسات الأستشراقية بدير الآباء الدومينيكان بالقاهرة .كان الأب قنواتي استاذا زائرا بالعديد من الجامعات الاوروبية، ومثل مصر بالعديد من المؤتمرات الفكرية، كتب باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية، ومن بين كتبه مؤلفات ابن سينا، ومؤلفات ابن رشد والمسيحية والحضارة العربية، وفلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية والكيمياء عند ابن سينا وأدوية العين عند حنين بن اسحق، وتاريخ الصيدلة والعقاقير في العصر الوسيط وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها بكلية الصيدلة بجامعة الأسكندرية، ويدعو الأب قنواتي إلى مكافحة الأرهاب والسلام بين الأديان والأنفتاح علي ثقافات الأمم الأخرى.

[**]ولد في مدينة طنطا في 8 سبتمبر عام 1886 من أبوين مسيحيين نزحا من لبنان واستوطنا مصر. التحق 1893 بالقسم الابتدائي بمدرسة "سان جورج" بطنطا وحصل على الشهادة الابتدائية. وبالقسم الثانوي حتى عام 1902، ثم التحق بمدرسة "القديس لويس" بطنطا أيضا. اشتغل موظفا في البنك الأهلي بطنطا عام 1903 ليساعد عائلته في أوائل الحرب العالمية الأولى ترك وظيفته وسافر إلى باريس ليدرس الفلسفة. حصل عام 1917 على "دبلوم الدراسات العليا" من السوربون وعين مدرسا للفلسفة في مدرسة ثانوية فرنسي. عاد إلى مصر عام 1919 وبقي في عزلة تامة لعدة سنوات. كتب في مجلة "السياسة الأسبوعية" عام 1930. وأخذ يقوم بالتدريس في جامعة فؤاد الأول وجامعة الإسكندرية . وكانت حياته كحياة الفيلسوف اللألماني" كانط "فهو لم يتزوج، وعاش مع أخته يكتب ويفكر في انتظام. ويقاوم المرض الذي أقعده منذ عام 1954 حتى توفى عام.1959

أيضا يعد من دعاتها، وتأتى هذه الدراسة فى إطار ما يمكن أن يسمى الفلسفة المسيحية العربية المعاصرة عند اثنين من أهم دعاتها: يوسف كرم، وجورج قنواتى.

كانت مشاركة الأب قنواتي في الكتاب التذكاري؛ الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة (1988) تحت عنوان "يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة"، مشاركة ذات أهمية كبيرة؛ توضح ليس فقط إسهامه المتنوع في هذا المجلد، والذي تمثل في دراسته "يوسف كرم من خلال رسائله" وترجمته للدراسات المتعددة، التي قدمها أصدقاء وزملاء وتلاميذ يوسف كرم في العدد الخامس من مجلة ميديو 1959؛ الذي خصص لذكرى يوسف كرم؛ والتي كتبها: إبراهيم مدكور، محمد يوسف موسى، عثمان أمين، نجيب بلدي ومراد وهبه. وقدم لها قنواتي بما يؤكد العلاقة الوطيدة التي تجمع بينهما والتي تتجلى بشكل غاية في العمق في تحليل قنواتي لرسائل يوسف كرم إليه.

يخبرنا قنواتي في مقدمة العدد الخامس من الميديو عند زيارته ليوسف كرم والتي كانت قبل وفاته بعشرة أيام وكيف كان يواصل على مهل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق وكان يشرع أن يجمع في كتابه أخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف.وكيف كان على عادته مستسلمًا في تواضع إلى الإرادة الإلهية. وإن الصداقة العميقة التي طالما أظهرها والتشجيع والنصائح السديدة التي أسداها يوجب عليه (قنواتي) أن ينشر ما كتبه أصدقاء وزملاء يوسف كرم[1]، وفي إشارة قنواتي للدراسات، التي احتوى عليه هذا العدد تتبدى ملامح صورة يوسف كرم لدى قنواتي.

الملمح الأول الذي يراه في يوسف كرم وربما يعبر في نفس الوقت عن قنواتي نفسه، هو إشارته إلى تأكيد المطران هوبر، الذي عاشره بغير انقطاع على الجانب الروحي وعلى الإيمان العميق لهذا الفيلسوف؛ الذي وجد في معتقده الديني القوة لمواصلة تحقيق مثله الأعلى في توثيق الروابط بين مختلف المعتقدات (ص 526). وقنواتي أيضًا كان هدفه الأسمى الحوار بين الديانات.

الملمح الثاني وهو ما أوضحه نجيب بلدي من أنجاز يوسف كرم الفلسفي، في قهر الصعوبات اللغوية التي يجب على المفكر العربي المعاصر أن يتغلب عليها، ونحن نعلم أن كل من قنواتي وكرم كان الغالب على قراءتهما وكتابتهما الفلسفية، اللغة الفرنسية، ومع هذا كان أبرز أعمال قنواتي هو تحقيق الكتب الفلسفية العربية الإسلامية وأهم

إنجازات كرم هو الصياغة الفلسفية العربية وأولى اهتماماته المصطلحات الفلسفية بالعربية وإن كان قنواتي يعترف بضعف لغته العربية[2].

الملمح الثالث ويشير إلى اهتمام الأوساط الإسلامية بيوسف كرم ومكانته فيها؛ كما يظهر في شهادة محمد يوسف موسى الأستاذ السابق بكلية أصول الدين بالأزهر ورئيس قسم الشريعة بحقوق القاهرة، والتي يعلق عليها قنواتي في بيان ما بلغه يوسف كرم من تقدير الأوساط التي كانت تبدو أنها بعيدة عنه. وفي نفس الاتجاه ما كتبه إبراهيم مدكور الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة وعثمان أمين الذي كان تلميذًا ليوسف كرم.

وينهي قنواتي تقديمه بما يفصل ويوضح رسالة يوسف كرم كما تتضح في الملمح الأول يقول قنواتي: "في عالم يسوده الانقسامات التي يسببها الحقد والكراهية، والتي تلهث وراء السيطرة المادية بلهف مضطرب، يترسم وجه يوسف كرم في آفاقنا كرمز للتشجيع والأمل لمن يعتريهم القنوط إزاء المهمة الثقيلة لتكوين شبيبة تستطيع أن تحسن التفكير وتتعلق بالحقيقة من مختلف جوانبها تبرز حياة وأعمال يوسف كرم كدليل قاطع على سيطرة الفكر والقوى الروحية على المادة". (ص 527).

ونحن نتوقف أمام ما أوضحه قنواتي في هذا التقديم على: الصداقة العميقة التي تجمعهما، والجانب الروحي عند يوسف كرم ومثله الأعلى في توثيق الروابط بين مختلف المعتقدات ومعاناته وحرصه الشديد على الكتابة الفلسفية بالعربية.

ولنقدم بداية لمحة عن الأب قنواتي؛ حياته ومؤلفاته حتى يتسنى لنا على ضوئها قراءة تحليله لرسائل يوسف كرم إليه؛ حتى يتبين خصائص وسمات كل منهما وما يجمعهما أو ما يميز كل منهما على حدة إجابة عن السؤال الذي طرحناه في عنوان هذه الدراسة.

ولد قنواتي بالإسكندرية لعائلة تنتمي للطائفة اليونانية الأرثوذكسية؛ تلقى تعاليمه بمدارس الفرير بها. وحصل على البكالوريا الفرنسي 1922، درس بالجامعة اليسوعية ببيروت وحصل على شهادة الصيدلة 1926 وأكمل دراسته بجامعة ليون للحصول على دبلوم الهندسة الكيميائية 1928 وعمل في التحاليل الكيميائية والصيدلية حتى تحول إلى حياة الرهبنة 1934. ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة ببلجيكا 1935 – 1937 بتأثير يوسف كرم، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من جامعة الدومينكان 1941، عاش فترة من حياته في الجزائر حتى 1944 وهناك تعرف على لويس جارديه Lawis Gardat

(1986 – 1904) وتعاونا سويًا في أعمال علمية متعددة في مقدمتها دراستهما عن اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي. التحق للعمل بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، حصل على الدكتوراه من جامعة مونتريال 1950، عرف عربيًا ودوليًا، منحته جامعة لوفان ببلجيكا 1978 والجامعة الكاثوليكية في واشنطن 1984. الدكتوراه الفخرية نال وسام العلوم والفنون في مصر وجائزة نادي البحر المتوسط 1983 عين في المجلس البابوي للثقافة 1984 ليمثل المنطقة العربية الإسلامية بهدف تدعيم الحوار بين الأديان[3].

كرس الأب قنواتي جهودًا هامة في المجالات المختلفة؛ خاصة العلوم العربية والفلسفة الإسلامية والحوار الإسلامي المسيحي. ونود أن نشير إلى أعماله العلمية في هذه المجالات.

كتب قنواتي في تاريخ العلوم وهو تخصصه المبكر، الذي يقدمه لنا مؤرخًا للعلم من طراز متميز، وهو مجال لم يهتم به يوسف كرم، الذي شغل بتاريخ الفلسفة الأوروبية، اليونانية والوسطي والحديثة وهو ما لم ينشغل به قنواتي، الذي كتب عن: "تاريخ العلوم في الإسلام" في كتاب Cambridge History of Islam وتاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط؛ محاضراته على طلاب صيدلة الإسكندرية 1959، تاريخ الصيدلة عند العرب 1967 ومجموعة أبحاث شارك بها في ندوات علمية مثل: أدوية العين عند إسحاق بن حنين، بغداد 1974، طب البغدادي، الكيمياء عند ابن سينا "الكيمياء عند العرب" في موسوعة تاريخ العلوم عند العرب، إشراف رشدي راشد 1997، "كتاب الجواهر والأحجار للبيروني"، مؤتمر البيروني، طهران 1972، باكستان 1973.

ويأتي في مقدمة كتاباته الفلسفية "مؤلفات ابن سينا 1950"، إصدار الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، التي اختارته للقيام بهذا العمل لتخصصه في ابن سينا ولكونه يكن له إعزازًا كبيرًا كم يفعل توما الاكويني. وكتب مادة ابن سينا في دائرة معارف البستاني 1960. وحقق عدة أعمال له هي "المدخل من منطق الشفاء بالاشتراك 1952"، "المقولات من منطق الشفاء بالاشتراك 1959"، "الهيات الشفاء بالاشتراك 1960"، والنفس من طبيعات الشفاء بالاشتراك 1975"، وترجم له بالفرنسية "الهيات الشفاء" مونتريال 53 – 1955 وميتافيزيقيا ابن سينا في جزءين الأول 1978 والثاني 1985. وله فصول عن تاريخ العلوم عند ابن سينا مثل الفصل العاشر من تاريخ

الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والعصر الوسيط 1959، و "الكيمياء عند ابن سينا" ندوة روما.

وبالإضافة لهذا الاهتمام بالشيخ الرئيس فقد شغل بفيلسوف قرطبة، وتناول "مؤلفات ابن رشد 1978"، كما حقق "رسائل ابن رشد الطبية" وشارك في الكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عن ابن رشد، ومن الواضح عدم تحمسه لابن رشد؛ نفس حماسه لابن سينا. وتكاد تكون نظرته له أو هي بالفعل نظرة التوماويين له[4]. وربما امتد هذا الموقف ليشمل الباحثين الرشدين العرب المعاصرين كما نجد فيما كتبه قنواتي عن محمود قاسم[5].

ويأتي علم الكلام عند قنواتي في منزلة تعادل مكانة الفلسفة أهمية في فهم الحضارة العربية وتأسيس الحوار الإسلامي المسيحي. فقد اشترك مع لويس جارديه في إصدار "مقدمة في علم الكلام الإسلامي" مقارنة مع اللاهوت المسيحي بالفرنسية 1948 مع تقديم ماسينون. وترجم هذا العمل للعربية الأب فريد جبر وصبحي الصالح في ثلاثة مجلدات تحت عنوان "فلسفة الفكر الديني" إعدام 1967 – 1969[6]. كما اشترك مع جارديه في ترجمة رسالة الباجوري "شرح الجوهرة: المفيد في علم التوحيد". وحقق جزء الإرادة من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي 1963 وأصدر مع جارديه كتاب التصوف الإسلامي "فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية"[7]. تورنتو 1960 والفصل الذي كتبه عن الفلسفة والكلام والتصوف في كتاب جوزيف شاخت "تراث الإسلام"[8].

ونشر بالاشتراك مع الأهواني كتاب النفس لأرسطو طاليس، القاهرة 1949 بالإضافة إلى ما كتبه عن الكنيسة الحية 1949 والأديرة النصرانية في الإسلام و "اتجاهات وتيارات الإسلام المعاصر" القاهرة 1982، "المسيحية والحضارة الإسلامية"[9]، "الثقافة في الحوار الإسلامي المسيحي" وتناول فيها سمات الحضارة الإسلامية، ونماذج اللقاء ورصيد اللقاءات الثقافية المسيحية الإسلامية في العصور الوسطي[10]. كما كتب عن الإيمان المشترك بالله بين المسيحية والإسلام "وتناول فيه مضمون الإيمان المشترك بالله ومعناه، فكرة الأنسية القائمة على الله وهي نتيجة هذا الإيمان، الخطوات العريضة للتقارب المسيحي الإسلامي المبنية على هذه الأنسية؛ بغية تحقيق عالم أفضل"[11].

والسؤال عن سبب توجه الراهب الدومنيكاني المتخصص في الصيدلة والكيمياء إلى دراسة الفلسفة، خاصة في بداية تحوله إلى حياة الرهبنة وسعيه للحوار الديني ودفاعه عن الإيمان المسيحي Pour defendre la foi، يحدد لنا طبيعة فهمه لهذه الفلسفة وتعامله معها، فالرجل ذو ثقافة فرنسية في الأساس أقرب إلى المستشرقين، ذو اتجاهات دينية واضحة جعلته يعتنق التوماوية ويتأثر بأهم أقطابها: الأكويني، جاك ماريتان.

ولا حاجة بنا للتدليل على ثقافته الغربية الاستشراقية؛ فأغلب مؤلفاته كتبها بالفرنسية، وتحليل ما جاء في حواره المنشور بالكتاب التذكاري عنه، الذي أعده ريجيس مورلون وهاني لبيب "أبونا قنواتي: مشوار عمر" يوضح ذلك يقول قنواتي: "كان العربي بتاعنا يرثى له. أتذكر عند الفرير كنا عشان نتذكر بيت شعر بالعربي، كنا نكتبه بحروف فرنساوية (ص 161) تلميذ الفرير يبقى فرنساوي ما دام بيتعلم فرنساوي، العقلية كدة، المقصود يعني طلعت كومبلكس شوية، ولا أنا فرنساوي ولا أنا مصري أوى، أوى، خواجاني" (ص 162).

اتجه قنواتي من اللاهوت إلى الفلسفة بتأثير يوسف كرم. ويقص علينا قنواتي علاقته به بعد أن قرأ مقاله في "السياسة الأسبوعية" عن "ما وراء الطبيعة" ووجدها كما يقول أرسطية توماوية مائة في المائة. وكان هذا ما يريده "قلت ده اللي أنا عاوزه (ص 174) ترجمها وأرسلها إلى يوسف كرم، الذي أوصى به جاك ماريتان، وكرم الذي ساعده على الانتماء للدومينكان. وكان التوجه إلى الفلسفة لخدمة هذا الانتماء كما يتضح من رده على مدير الآباء.

يقول موضحًا سبب توجهه إلى الفلسفة الإسلامية لمدير معهد الآباء الدومينكان: "دلوقت الإسلام بيتقدموا وبيدرسوا وبيعرفوا أصول الشيء، غدا يقولوا لكم: انتوا حياتكم العقلية آتية من ابن رشد، ماذا ستقولوا لهم؟ تردوا عليهم بكلام بس كده؟ لازم تشوفوا، تقارنوا. قلت له أنا قصدي أحب أروح أتعمق في الفلسفة الإسلامية وأدخل الجامعة الحكومية ومع الأساتذة نتحاور. يبقى فيه حوار". وهذا الهدف الذي يسعى إليه قنواتي هو نفس هدف الدومينكان[12].

ويضيف قنواتي مؤكدًا أن دراسة الفلسفة الإسلامية ضرورية بالنسبة إلى هدفه من إقامة الحوار الإسلامي المسيحي، وذلك بعد أن أعد نفسه تمامًا في فترة الجزائر متعاونًا مع جارديه ثم عودته للقاهرة. وكانت فكرته الأساسية. عمل حوار يقول كان بالقاهرة

الأب جوسان وهو أيضًا يريد الحوار، ملم بالعربية، وترجم المدينة الفاضلة... وهو الذي شجعني قال ليّ أنت يجب أن تدرس المنطق، عشان تأثيره في الإسلام كبير جدًا واحضر ليّ كتب" (178 – 179).

يوضح لنا حوار قنواتي وكتاباته وترجماته كيفية وطبيعة توجهه إلى دراسة الفلسفة الإسلامية، والذين أثروا فيه في هذا الاتجاه وهم بالإضافة إلى يوسف كرم، جاك ماريتان وماسينيون، قرأت ماسنيون وماريتان وقد أبهروني (ص 184) وكانت نصيحة ماسينيون له الاتجاه نحو التيارات الإسلامية الأصيلة في علم الكلام والتصوف وليس الفلسفة، ومن هنا كان قنواتي أكثر ميلاً إلى ابن سينا منه إلى ابن رشد.

وقد مر بنا في سياق الحديث عن مؤلفات الأب قنواتي جهوده في درس وتحقيق وترجمة أعمال الشيخ الرئيس. وتفصح عباراته، الإعجاب الشديد به، فقد بحث عن الخلق عند ابن سينا في رسالته للدكتوراه، الخلق عند الاكويني واتصاله بالفلاسفة العرب. يقول: "الصفات الخاصة بالفلسفة الإسلامية في أنها منصبة على الله والنفس، محورها كلها ينتهي إلى وجود الله خالق كل شيء. وهم (الفلاسفة) يصلوا إلى ما يقولوه عمومًا الدين: مسألة وجود الإنسان، خلود النفس والحياة الأخرى . ومن جهة التفصيل ابن سينا دارس المنطق بطريقة دقيقة جدًا، ولا زال منطقه يدرس في الجامعات. وابن سينا في تحديد النفس وملكات النفس ممكن أن نستفيد منه حتى الآن. ومن جهة ما وراء الطبيعة ميز ابن سيناء ما هو ضروري بالذات وما هو ممكن بالضروري؛ وليس ثمة ضروري إلا الله واجب الوجود، والإنسان ممكن الوجود. فأرسى الميتافيزيقا والخلق كله لله. فمن هذه الناحية فإن فلسفة ابن سينا ممكن أنها تعيش حتى الآن شرط أن ندخل فيها ما كسبناه من العلوم الطبيعية". (ص 199).

ويرجع سبب اهتمامه بالشيخ الرئيس إلى أن "ميتافيزيقا ابن سينا كانت الأساس لفلسفة توما الاكويني وغيره الذين استفادوا من ابن سينا؟ لأن فلسفته كانت تحترم المعطيات الدينية"... ممكن أن تنطبق على الطبيعات وممكن أن تصل إلى اللاهوت. فمن هذه الناحية كان مرغوب فيها وقبلت من الفلاسفة الغربيين وساعدتهم. توما الاكويني يذكر ابن سينا أربعمائة مرة. فالمسيحية استفادت من ابن سينا" (ص 201) ويقول فيما كتبه في تراث الإسلام: "قدر لهذا الاتجاه الآتي من ابن سينا أن يزدهر إلى

أقصى حد في فكر روجر بيكون إلى درجة أن نظريته عن قداسة البابا تتفق تمام الاتفاق مع النظريات التي قال بها ابن سينا عن الخلافة".

لذا فإن تأثيره في أوروبا عظيم للغاية "تجد هذا التأثير حيًا وقويًا في تعريف البرت الكبير للنفس وفي نظريته في النبوة. وقد اقتبس منه توما الأكويني كثيرًا من عناصر عدته من الوسائل والمنهج والمصطلحات، كما أن دانس سكوت اتخذ من فلسفة ابن سينا إلى حد ما أساسًا بنى عليه أقواله في ما وراء الطبيعة. وأخيرًا حاول بعض العلماء أن يجدوا عند ابن سينا سوابق للكوجيتو الديكارتي"(13).

لقد قبلت فلسفة ابن سينا من الغربيين؛ أما ابن رشد فلم تجر الأمور معه في الغرب على هذا النحو من التوفيق، وفي بعض الفترات كان وضعه مؤسفًا بحق. "استقبلت مؤلفات ابن رشد أول الأمر استقبالاً حسنًا؛ لأن أحدًا لم يكن بعد قد فطن في ذلك الحين إلى الأخطار الكامنة في آرائه، والحق أن شهرة ابن رشد كشارح لأعمال أرسطو قد أكسبته في الغرب لقب "الشارح الأكبر" لكن تلك الأخطار ما لبثت أن تكشفت". أن الأمر الأخطر هو أن ابن رشد اتبع فيما كتبه في علم النفس تفسيرًا ماديًا لكلام أستاذه أرسطو"(14).

وواضح مما سبق أسباب توجهات قنواتي للفلسفة الإسلامية ومبررات موقفه منها، فهو في ميله إلى ابن سينا يتبع أستاذه الأكويني وموقفه من ابن رشد ينبع من صاحب التوماوية وما قدمه من دحض للرشدية في كتابه "في وحدة العقل ردًا على الرشدين".

وتتضح صورة الفلسفة الإسلامية لدى الأب قنواتي فيما قدمه عنها في كتاب "تراث الإسلام"؛ الذي يحسن بنا الوقوف أمامه لتحديد تصوره الأقرب إلى تصورات المستشرقين لهذه الفلسفة. فهو يميز بين الوحي، الجوهر الثابت في كل ديانة، وتفسير ذلك الوحي وهو ما يثيره من رد فعل في العقل الإنساني الذي يخضع للزمان والمكان، فهو متغير. وهو يربط العلوم الفلسفية الإسلامية ليس فقط بالوحي، بل بالعلوم المماثلة في الغرب، فهي عنده أقرب إلى الفلسفة الإسكولائية منها إلى الفقه الإسلامي أو سلاسل إسناد الحديث.

وسمات هذه الفلسفة كما يحددها لنا "أنها تمثل وحدة لا سبيل إلى إنكارها على الرغم من اختلاف أماكن ظهورها والمؤلفات التي صنفت فيها. وإن هذه الفلسفة جزء من تيار الفكر الإغريقي، وهي تستند بصورة عامة إلى كبار حكماء العصر القديم. وأنها

تنتزع إلى أن تكون "حكمة"؛ وهي حكمة دقيقة من حيث القصد، للتوفيق بين الدين والعقل، بقصد إعطاء الدين صفة علمية. وهي تطبق بناء هيكل الفلسفة اليونانية على مبادئ الدين. وهى تبدى ولهًا بمسألة المعرفة وأساسها المتعلقة بالنفس والوجود"[15].

وإذا كان قنواتي يميل إلى ابن سينا الإشراقي أكثر من ابن رشد العقلاني فهو أيضًا أكثر إعجابًا بالتصوف "فالمؤلفات الكبرى لمتصوفي الإسلامي ستظل تستحوذ على إعجاب كل أولئك الذين تستجيب قلوبهم للجمال ويتعطشون إلى المطلق. ومع هذا فهو يحيرنا حين يتابع أحكام ماسينيون القائلة "بأصالة التصوف الإسلامي فقد أمكن إثبات أنه لا يمكن التمسك بالافتراضات التي تذهب إلى اقتباس المسلمين عن أصول أجنبية"، ومع هذا فهو يرد نظريات بعض الصوفية إلى أصول سابقة عليهم. فالقول بالأحوال والمقامات عند ذو النون المصري ترجع إلى "القديس يوحنا فليماقوس (ص 70) وتصور ابن عربي للإنسان الكامل هو تأثير للرواقية" (ص 78). أي أنه كما رد الفلسفة الإسلامية إلى أصول إغريقية يرد التصوف إلى عناصر رواقية ومسيحية وأفلاطونية محدثة.

علينا أن نتابع تحليل قنواتي لشخصية وفكر وصورة يوسف كرم وعلاقتهما سويًا؛ التي بدأت منذ 1930 حين طالع قنواتي أحد دراسات كرم في مجلة السياسة الأسبوعية حتى وفاة كرم 1959؛ أي ما يقرب من ثلاثة عقود يظهر فيها يوسف كرم باعتباره ما يبحث عنه قنواتي. فقد كان يرغب في إرضاء ميوله إلى التخصص في الفلسفة وبخاصة فلسفة القرون الوسطي ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية. فمن الطبيعي أن يتجه إلى نصوص الفلاسفة المسلمين، لكنه انكب بتعبيره على كتب ماريتان وجيلسون وبدأ يطلع على فلاسفة العرب، إلا أن الأمر لم يكن سهلاً لجهله . كما يخبرنا . بالمصطلحات الفلسفية وبهذه اللغة الخاصة التي كان يستعملها فطاحل الفكر في القرون الوسطي. وحين اطلع على مقالة عنوانها "ما وراء الطبيعة" لم يساوره أي شك أن صاحبها متعمق في الفلسفة الأرسطية والتوماوية. واحتفظ كما يخبرنا بالرسائل التي وصلته منه وبلغ عددها مائة وعشرة رسالة. وهذه الرسائل هي موضوع قراءتنا الحالية.

وقد كتبت هذه الرسائل بالفرنسية وليس العربية، لم يعرض قنواتي لها جميعًا بل اختار بعضًا منها لدراسته، فقد كان عمله يتحدد في استخلاص الفقرات التي تتصل بحياة يوسف كرم الفلسفية وتلقى النور على منهجه في البحث والصعوبات التي واجهها

وعلى الروح التي كانت تدفعه إلى المضي في عمله برغم رداءة صحته. وهذا هو المعلن عنه؛ والذي نقدم قراءتنا له، أما المسكوت عنه فلن نتعرض له هنا. وإن كان اختيارات قنواتي من جهة وتعليقاته القليلة المختصرة على الرسائل من جهة ثانية تلقى بعض الضوء على ما لم يذكره قنواتي، والذي من الممكن أن يساعدنا في رصد ما بينهما من اتفاق وتشابه وتقارب، بحيث يكون الواحد منها أقرب إلى المرأة التي يرى فيها الآخر صورته. ويبدو لنا أن هذا هو نفس هدف قنواتي من دراسته يقول في تقديمه لهذه الرسائل "ورجائي أن يستشف القارئ من خلال هذه المقتطفات روح يوسف كرم الشفافة... لتكن صورة هذا المفكر المثالي حافزًا لشبابنا المثقف لمواصفة مجهودهم الذهني في سبيل البحث عن الحكمة وتطبيقها في مجتمعنا الحائر".

يبدو من رد كرم الذي جاء بتاريخ 2 أكتوبر 1933 تأخره في تسلم رسالة قنواتي، التي يوضح كرم أنها أحدثت هزة نفس قوية عادت به إلى أيام كان مثل قنواتي؛ تحرقه نار المعرفة، كما يفهم منها أن قنواتي لا يتحدث إلى كرم باسمه فقط بل باسم جماعة أصدقاء كما يتضح من قول كرم: "إني أهنئك وأهنى أصدقائك قلبيًا لمثل هذه الاهتمامات النبيلة من جانبكم". أما ما هي هذه الاهتمامات النبيلة، فلا نعلم منها إلا حرصهم على الفلسفة. ولكن أية فلسفة هذا ما يظهر في الرسالة الثانية الذي كتبها كرم في 20 يناير 1934 والتي جاءت ردًا على ما أبداه قنواتي من إعجاب بالفيلسوف جاك ماريتان. وفيها يظهر كرم سعادته لتذوقه قنواتي ماريتان، إن فهمه صعب ولكن قراءته ممكنة بشرط التركيز عليها وقراءته أيضًا يبلغ منها غايتها القارئ الذي أعد نفسه لها إعدادًا كافيًا. هي إذن قراءة موجهة، لها غاية، تحتاج إعداد خاص.

وتفاجئنا الرسالة الثالثة بما لا نعرفه عن يوسف كرم، صاحب "العقل والوجود" "الطبيعة وما بعد الطبيعة" وتواريخ الفلسفة الغربية الثلاثة، وهو معرفته العميقة بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، حيث ينصح قنواتي بالكتب الهامة التي عليه أن يتم قراءتها وهي: "إحياء علوم الدين للغزالي"، "الملل والنحل للشهرستاني" و "محصل أقوال الفلاسفة والمتكلمين" للرازي. ومن الغريب عدم الإشارة لا للفلسفة الإسلامية ولا التصوف رغم اهتمام كليهما بهما. إلا أن هذا ما يظهر في رسائله التالية التي يرد فيها كرم عن سؤال قنواتي له حول كتاب جواشون عن الشيخ الرئيس "المدخل إلى فلسفة" ابن سينا حيث كتب كرم في 20 إبريل 1934 إلى قنواتي يؤكد أنه أرسل في طلب الكتاب ويعده

بالبحث عنه في رسالة لاحقة. وردًا عن سؤال قنواتي عن رأيه في المستشرقة الفرنسية التي تخصصت في فلسفة ابن سينا، الآنسة جواشون رد كرم بما يظهر إلمامه وتعمقه وقراءاته في الفلسفة الإسلامية، ويوضح رأيه في عدد من المستشرقين.

يخبرنا كرم في رسالته إلى قنواتي المؤرخة بـ 20 يونيه 1934 أن كتاب جواشون "مدخل إلى ابن سينا" بذل فيه مجهود مشكور، لكنه يدل على معرفة ناقصة في اللغة العربية، وأن ترجمة التعريفات صحيحة، لكن يؤخذ عليها وجود بعض المتناقضات، وهناك بعض القراءات الخاطئة. وإن كان الكتاب لا يخلو كما يؤكد من فائدة.

وعلى العكس من ذلك كان رأيه في كتاب كارادي فو فإنه يظل سطحيًا. هنا يظهر رأي كرم في بعض أساتذة الفلسفة من المصريين ممن كتب عنهم كارادي فو في نهاية كتابه "مفكر والإسلام". ويرى أن ما يبديه المؤلف من إعجاب لبعض الشيوخ (يقصد رجال الدين) المعاصرين الذين لا يلتفت أحد إليهم هنا. إنما يدل على نقص ملموس في تمييز الأمور، وعلى التكريم بغير وعى للصفحات المكتوبة. والكلام هنا غير واضح إلا أن الشيخ المقصود هنا والذي لم يذكره كرم بالاسم هو الشيخ طنطاوي جوهري.

"إن عبارات الثناء الموجهة من جانب كارادي فو لهذا "المفكر" يقصد (الجوهري) ترجمت فقلبت عقله وجعلته يطمح في الحصول على جائزة نوبل. ويطلب من ثلاثة أو أربع من أساتذتنا الأوروبيين (لاحظ الصفة التي يعطيها لهم) أن يكتبوا تقديرًا بهذا المعنى. وهؤلاء الأساتذة وقعوا في شرك كارداي فو وصدقوا لبعض الوقت أنهم في مواجهة فيلسوف عميق وواحد من المتكلمين (ص 32). ويمكن أن نفهم من ذلك أن حكم كرم على كاردي فو يرجع لهذا السبب، أي ما كتبه حول طنطاوي جوهري. ولا ندعى أن بين جوهري وكرم خصومة إلا أن موقف كرم سلبي منه. يقول: "عندما أخذ رأي بددت مزاعمه . ولا ندري من أخذ رأيه، حيث لم يذكر لنا . فتخلصوا من هذا المزعج المجنون أو هذا المجنون المزعج وذلك بالرد عليه بأن مؤلفاته يجب أولاً أن تترجم إلى أحد اللغات الأوروبية. ويضيف كرم ومن يعلم لربما كان كاردي فو هو الذي يقوم الآن بهذه المهمة أو لعله يقبل في يوم أن يتولاها. وربما يرجع السبب في رأي كرم هذا إلى أن جوهري قد سود مئات الصفحات ليثبت أن القرآن بل الفاتحة تحتوى على كافة المعارف الإنسانية قديمًا وحديثًا وأيضًا كافة اكتشافات حضارتنا.

تعرفنا الرسائل التالية باهتمامات كرم العلمية واهتمامه بتوفير بعض المصادر التي تساعد على استكمال عمله. يخبرنا في الرسالة التالية وتاريخها 11 ديسمبر 1937 أي بعد الرسالة السابقة بحوالي ثلاث سنوات ونصف بمشاريعه العلمية، فهو منشغل الآن في كتابه الجزء الأول من تاريخ الفلسفة الأوروبية من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر، وهو يقصد بالطبع الفلسفة المسيحية في العصور الوسطي ويرغب في معرفة أثر الفكر العربي على الفلسفة المدرسية في القرن الثاني والثالث عشر. ويريد من قنواتي موافاته ببعض المراجع عن هذا الأثر (ص 32).

وتأتي الرسالة التالية بعد شهر تقريبًا لتظهر لنا استجابة قنواتي لمطلب يوسف كرم كما يتضح من قوله "قد أنجز جزء لا بأس به من العمل وقائمة الكتب التي تفضلت بإعدادها لي يستفاد منها أنه لم يفتني مما هو أساس شيء يذكر. يبقى سؤال هام يجيبنا عليه كرم؛ الذي يصر على تسمية عمله تاريخ الفلسفة الأوروبية من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر، فالكلام هنا هو عن الفلسفة الأوروبية وأقول الفلسفة الأوروبية حتى تبقى الفلسفة العربية واليهودية خارج إطار عمله ويوضح لنا أسباب استبعاده لغيرها؛ أي الفلسفة العربية واليهودية، لأنها من صنع شرقيين؛ كثيرها بلغات شرقية وهو أقل اهتمامًا بها من غيره؛ لأنها بعيده عن الدور الذي يقوم به هذا أولاً، وثانيًا لأن زميله الشيخ عبد الرازق يعد عملاً في الفلسفة الإسلامية وثالثًا وهو الأهم في نظرنا، لأنه كما يقول "أريد أن أتفادى الإدلاء برأي في مثل هذه الدراسة.

ونستنتج من عبارات كرم السابقة أشياء متعددة أولاً نظرته الدونية للفلسفات غير الأوروبية أو بمعني أدق غير المسيحية؛ لأنها شرقية كتبها شرقيون وأن رأيه فيها سلبي لا يريد التصريح به. وأن هناك تكامل في العمل ؛ فهذه الفلسفات بعيدة عن الدور الذي يقوم به (ص 34) وبالطبع هذا دور قنواتي الذي ينشغل بهذه الفلسفة العربية، رغم حرص كرم على دراسة هذه الفلسفة كما يظهر في خطابه المؤرخ في أول مايو 1939. ينفق كرم جهده الكبير والمثمر كما يخبرنا في النادي التوماوي، وقد كان هذا النادي معدًا للدراسات الشرقية فوجهه كرم نحو الفلسفة العربية.

يحدد كرم طبيعة عمل النادي التوماوي بقوله: "إننا نجتمع كل أسبوع عند الأب جوسين لنقرأ ونشرح ونترجم كتاب المدنية الفاضلة للفارابي؛ مجموعة من الشباب المثقف تثقيفًا ممتازًا فضلاً عن تحمسهم، جميعهم يحلمون بنشر النص العربي مصححًا معلقًا

عليـه مصـحوبًا بالترجمـة الفرنسـية. لكـن هـذه الترجمـة تحتـاج لتكـون لائقـة بالنشـر إلـى إطلاع واسع رفيع المستوى، حتى أنها ربما لن تظهر إلا بموافقتي.

ومـن جهـة ثانيـة يقـدم الأب قنـواتي تعليقـات تمهـد لبيـان مناسـبة بعـض الرسـائل. ويتضح لنا فيها طبيعة العلاقة بينهما وكما يقوم قنواتي بتقديم بعض المساعدات العلمية الثانوية مثل إعداد قوائم كتب لبعض الموضوعات التي يطلبها يوسف كرم؛ فإن يوسف كرم يقدم النصائح في الدراسات التي يقوم بها قنواتي، الذي طلب بعض النصائح في موضوعه "مذهب الخلق عند توماً الأكويني".

يؤكد كرم أن الموضوع جدير بالبحث لرسالة دكتوراه وهو ينصـح قنـواتي إن يتسم بالشجاعة ولا يتواني عند نقد حجج أرسطو. كما ينصـحه- وربمـا يكـون هذا مـا ينتظره منه قنواتي- أن يرجع للفلسفة العربية قائلاً قد يكون هذا مفيدًا جدًا لك (ص35).

ويشـير إلـى جهـود النـادي التومـاوي بالفارابيون ويـذكر مـنهم شـلالا (يوسـف شـلالا) الذي يريد نشر الترجمة، وهو ما يحتـاج إلـى تحقيق النص ويستفيد كرم من هذا الإشـارة ليقدم لنا حكمة على نشرة دتيريشي للنص. "فهي ليست نهائية، والنص الألماني بعيد عن أن يكـون دقيقًـا بكاملـه؛ معنـى هـذا معرفـة كـرم الـدقيق باللغـة الألمانيـة والـنص العربـي ليصدر هذا الحكم. وهو يطلب من قنواتي القيام ببعض الأعمال كما مر بنا ويضيف إلـى هـذه الأعمـال البيليوجرافيـة دراسـتين لجيلسـون نشـرتا فـي أرشـيف دراسـات القـرون الوسطي همـا: "لمـا نقد تومـا الأكويني القديس أوغسطين"، و "قضـايا دان سكوت وابن سينا". سيسعى كرم للحصول عليهما من مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية وإن لم يوفق سيطلب من قنواتي موافاته بملخص لهذين البحثين.

تمر بعض الرسائل في بيان أخبار عادية حتى الرسالة الثالثة، الذي يلاحظ فيها أن كرم يخاطـب قنـواتي بتـوقير كمـا فـي قولـه بـ "ابنـى العزيـز" وذلـك فـي 18 إبريـل 1948 ويمهد لهـا قنـواتي بأنـه طلـب منـه مقالـة بالفرنسية لتنشـر فـي مجلـة النـادي التومـاوي فـي القاهرة. ويوضـح رد كرم ما سبق أن أكدنا عليـه من اهتمامـه البـالغ بالفلسفة الإسـلامية؛ فقد فكـر فـي أن دراسـة علـى المستصـفى للغزالـي؛ لكنـه رأى أنـه قد يغلب عليهـا الطـابع الفنـي، ولـذا اتجـه إلـى موضـوع أقرب إلـى الأذهـان، فرجـع إلـى مقالتـه حـول كتـاب علـى سـامي النشـار ونقلهـا إلـى الفرنسـية وطلـب إلـى قنـواتي قراءتهـا قـراءة رقيـب صـارم، وأن يدخل عليها من التعديلات والتصحيحات ما يراه ضروريًا.

وفي ختام ما أورده قنواتي في الرسالة السابقة يخبره كرم بمشروعه الهام في عمل معجم فلسفي. يقول أنه بدأ مراجعة معجم لالاند الفلسفي وفي نفس الوقت مراجعة البطاقات التي جمعها و "التي أعدادها لا تحصى"، هذا يعني بداية العمل، الذي أوضح أنه سيواصله إلى أن يتبين بصورة جلية إذا كان مشروعه قابلاً للتنفيذ أم لا؟ سيتضح للقارئ كما تبين لنا أن هذه الرسائل تمثل نوعًا من جيتالوجيا كتاب يوسف كرم؛ حيث تقدم لنا نشأة وتطور أفكاره ومشاريعه الفكرية منذ ظهورها فكرة في ذهنه وبداياتها وما تم فيها، وما تحتاج إليه حتى تكتمل، وهو ما سيظهر بصورة أوضح فيما سيأتي من رسائل.

يخبرنا كرم في رسالته إلى قنواتي المؤرخة في 30 مايو 1949 بمشاريع أربعة ويحدد لنا موقفه في كل منها:

- أولها تفكيره في مشروع حول التصوف المسيحي، وهو جانب يهتم به قنواتي أو هو أكثر ميلاً إليه من الفلسفة والتصوف. يقول ردًا على قنواتي أنه لا يعتقد أن حياة القديس أوغسطين تصلح أن تكتب في كتب، وأنه يعد العدة لعمل أوسع وأعمق لكتاب عنوانه "التصوف المسيحي". ويتناول في نفس الوقت الجانب التاريخي والجانب العقيدي. وأن تحت يديه الكتب الأساسية.
- ثانيها تطلعه إلى إعداد معجم فلسفي، وأنه غارق في بحر من المذكرات تتعلق بذلك.
- ثالثها وهو ما يفيض فيه؛ موقفه من التحقيق كعمل فلسفي ردًا على اقتراح من جانب قنواتي بشأن اشتراكه في لجنة ابن سينا المهتمة بنشر كتاب الشفاء؛ التي أسسها طه حسين، فهو لا يأنس في نفسه المقدرة المطلوبة، وأن مثل هذا العمل سيلهيه عن أعماله؛ التي تبدو أقرب فائدة وأكثر نفعًا. يقول: "هل تعتقدون أن ما تعتزمون نشره يصلح لشيء ما؛ أنه عمل ضخم ينتهي بنتيجة هزيلة ولا تقل ركاكة عن النتيجة المقدرة تحقيقها من وراء ترجمة الفارابي.
- رابعها: يتعلق بكتاب المدينة الفاضلة للفارابي، الذي اضطر للمساهمة فيه، ويرى إنه إذا كان مخطوط استنبول قد تم تحقيقه بمعرفة ديترشي؛ فإن العمل يعتبر مخففًا بمقدار كبير، وألا أصبح التحقيق ضروريًا وهو يشير إلى شلالا صاحب الفكرة.

ويواصل كرم في رسالته المرسلة من الإسكندرية في 6 يوليو 1949 بيان نشأة وتطور مشروعاته العلمية؛ فالصديق شلالا سعيد لرؤية المسودات منتهية، وهو سيتكفل بالعمل المطلوب، أي تحقيق مخطوط استنبول، وتصحيح تجارب المطبعة ويقترح إضافة اسم الأب جوسين بجانب اسم يوسف كرم واسمه.

والمسألة الثانية التي نجدها في الرسالة هو موقفه من بعض شخصيات الفكر الإسلامي المعاصر، وهو الشيخ محمد يوسف موسى، الذي أعجب بكتاب كرم وألمح إلى أنه سيكتب التعليق على هذا الكتاب لمجلة الكاتب وقد حاول كرم إثنائه عن رأيه وأن هناك آخرين سيقومون بهذه المهمة وأن المجلة لا توافق على تعليقين لكتاب واحد. (أي أنه حاول أن يغلق كل السبل أمامه). إلا أن الشيخ لم ييأس، وتفسير كرم أن لعل هذا حبًا في . وهو عندي مقبول . أم أنه تصرف لبق المقصود منه أن يحصل مني في يوم على خدمة مماثلة ما، سوف تكشف لنا الأيام ذلك . وهذا الظن يمكن، أن يقبل . إلا أن المسألة ليست هكذا ذلك أن كرم يغمز في داخله إلى عدم أهلية الرجل للقيام بهذا المهمة، كما يظهر من قوله "كنت أود أن يوجد من هو أكفأ منه في هذا المضمار، ويدرك ما في هذا الكتاب من محاسن ويبرزها للقارئ. وهذا الموقف من يوسف كرم شبيه بموقفه من طنطاوي جوهري الذي سبق الإشارة إليه.

والمسألة الثالثة التي يذكرها كرم هي أنه سلم إلى البيرنادر نسخة من كتابه ليرسلها إلى الأستاذ جارديه عن طريق مكتبة "فران" ويخبرنا أن رسالة نادر ستناقش في يوليو. ويبين موقف الأساتذة الفرنسيين منها، ليفي بروفنسال ابدي بخصوصه شيئًا من التزمت، أما ماسينوين وكاندياك فقد كانا متجاوبين. ويؤكد على اطمئنانه على نادر وإنه عنيد بلين ولا ينكسر. وقد كان كرم اقترح عليه ضرورة وجود قائمة بيليوجرافية عن الفارابي تضاف للملحق في ترجمة المدينة الفاضلة التي قام بها مع بعض الشبان الأعضاء الملتقي الفلسفي الصغير الذي أنشأه في الإسكندرية.

وتوضح الرسالة التالية في 29 سبتمبر 1949 موافقة من بعض العاملين في الفلسفة شلالا وقنواتي من جانب ومدكور والخضري من جانب آخر. والرسالة كلها تدور حول كتاب المدينة الفاضلة وما يلزم لإنجازه؛ شلالا موافق على نشر الكتاب حاملاً اسميهما لكن ليس في وسعه إعداد مذكرة الببليوجرافية المطلوبة، وبالتالي لا يبقى سوى قيام قنواتي بعمل ذلك.

ويشير إلى ضرورة الإفادة من الببليوجرافية الواردة في كتاب مدكور حول الفارابي. مثلما يخبر قنواتي أن الخضيري، الذي شارك معه في امتحانات الطلاب سيبين له تردد كرم في الاشتراك في تحقيق ونشر كتاب الشفاء مؤكدًا أنه عمل مرهق ولا يخرج منه العقل بثمرة مفيدة (ص 41).

ويقدم لنا خطابه المرسل من طنطا في الأول من أغسطس 1950 الذي يدور عن جانب هام هو اهتمامه بالمنطق ضمن مشروعه العلمي، ويبدو أن هذا الاهتمام لن يرى النور، لقد تبين له أن كتابًا في المنطق لن يخلو من فائدة شريطة ألا يكون على شاكلة الكتب الحديثة أو الكتب العربية القديمة بل محتو على كافة الشروح والإيضاحات. ويأتي بعد ذلك كتاب في الطبيعة ثم الميتافيزيقا فالأخلاق، وهذا هو مشروعه العلمي شبه كامل، لأنه يضم إليه أحيانًا كتابًا في التصوف المسيحي، هذا العمل يخرج في تسلسل مترابط ينشر كل جزء منه على حدة. وهو بهذه الكيفية يضع بين يدي أساتذة الفلسفة وتلاميذها مؤلفًا يرشدهم في كل المسائل. ويضم إلى ذلك معجم للمصطلحات الفنية مكتوب باللغات الثلاثة العربية والفرنسية والإنجليزية في خاتمة الكتاب (المشروع).

ويخاطب قنواتي للمرة الثانية في هذه الرسالة بـ "أبتي العزيز" في رسالته المؤرخة في 12 يوليو 1951 وفيها يظهر التقارب الشديد بينه وبين قنواتي خاصة فيما يتعلق بالحوار المسيحي الإسلامي، يقول: "إني بدأت أؤمن بالحوار المسيحي الإسلامي، واقتناعي مصدره ذلك الخبر الذي نشرته مجلة النادي التوماوي؛ والذي ورد فيه أن الشيخ بدران أحد أساتذة كلية أصول الدين . الذي عهد إليه بإعداد مذكرة لطلابه تتناول موقف المسيحيين من التوحيد، ومن الواضح سعادة كرم بهذا، لأن ذلك سيسمح لهم بأخذ فكرة صحيحة عن التوحيد عند المسيحيين.

والرسالة التالية بتاريخ 27 أغسطس 1954 أي بعد ثلاث سنوات من الرسالة التي تناولتها توًا. معني هذا أن قنواتي لا يورد لنا الرسائل التي تمت بينهما هذه الفترة، وهي الفترة التي حدثت فيها الثورة المصرية في يوليو 1952. ونحن نعرف أن قنواتي يتناول 36 رسالة من اصل مائة وعشر رسالة؛ فنحن إزاء موقف ليس له تفسير لدينا. هل حذف قنواتي هذه الرسائل؟ أم أنه لم يكن بينهما رسائل في تلك الفترة وكلا الاحتمالين يثير تساؤلات متعددة، لماذا لم ينشر قنواتي هذه الرسائل إن كان كرم قد كتبها، هل لا يريد طرح أفكاره وموقفه من الثورة؟ أم أن كرم لم يكتب عن هذا الحادث الهام ويكون

السؤال أيضًا لماذا؟ ليس لدينا إجابة لكن التساؤلات مطروحة بحدة. وعلى كل الأحوال فقد صرح قنواتي أنه سيكتفي باختيار الرسائل التي تلقي الضوء على موقفه الفلسفي وكم كان الأمر، سيكون مفيدًا لو أن هناك إشارة عن الثورة المصرية، التي لاشك في اهتمام الجميع بها فترة حدوثها.

وتأتي الرسالة التاسعة عشر من رسائل يوسف كرم؛ التي يوردها لنا قنواتي وهي بتاريخ 27 أغسطس 1954 ويعرض فيها كرم بالتفصيل فكرة كتاب حول التصوف. وقد سبق أن أشار إلى ذلك؛ فقد أخبر قنواتي في رسالة سابقة بأنه مزمع أن يعطي للتصوف محلاً أوسع في فلسفة العهد الوسيط. ويضيف مشروعًا آخر هو أن يخصص كتابًا على حدة للحياة الروحية في المسيحية بجزئين: الأول تاريخي والثاني عبارة عن مجموعة من النصوص الأساسية.

وبعد أن يخبر قنواتي بمخاوفه من قصر العمر والتقدم في السن وتدهور الصحة وضعف قدرته على العمل أو أن تدركه المنية "فستحل محلي". فالفكرة مشتركة وكلاهما يهتم بها، إن أنجزها كرم، فهذا هو المطلوب؛ وإن لم يكن فإن قنواتي يقوم بالعمل مما يدعم في هذه النقطة تحديدًا أننا بإزاء مشروع واحد لدى كلاهما.

أرسل كرم بعد شهر رسالة ثانية يرد فيها على اقتراح قنواتي المشاركة في الكتاب التذكاري عنه. ويبدو أنه كان قاصرًا على طلابه بالجامعات الثلاث. ونأسف غاية الأسف لعدم صدور هذا العمل الذي كان سيفيد تمامًا في بيان صورة كرم في مرآة تلاميذه، لكن لدينا فيما كتب عند وفاته في العدد الخامس من مجلة ميديو، والكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ما يمكن أن يقوم بهذه المهمة.

وبعد شهر آخر في السادس من أكتوبر 1954 يواصل كرم بيان جينالوجيا كتاباته، ويقدم لنا تصورًا لمشروعه، فهو سيتم بعد ثلاثة شهور ما يمكن اعتباره الجزء الأول "نقد المعرفة والأنطولوجيا" وهو قابل للنشر على حدة، الجزء الثاني "الفسيولوجيا وعلم النفس والإلهيات" بعد كتاب الأخلاق وأخيرًا "كمسك الختام لحياتي - كتاب التصوف".

ولأهمية الكتاب الأخير يعطينا تصوره المبدئي له موضحًا أنه ليس في نيته التعرض للمجالات الخاصة بالحالة الصحية أو المرضية للمتصوفين؛ بل سيقدم نصوصًا تعرض المتصوف نفسه وتبرهن على النشاط الفكري عند صاحبها. يستفسر كرم من قنواتي عن وجود نصوص بالفرنسية لافلمندس الإسكندري خاصة بالغنوصية

من شأنها أن تعطي فكرة عن معرفة عميقة وخفية؟ وما هو كتاب أوغسطين الذي يعطي عرضًا كافيًا لمذهبه الروحي؟ يخبرنا كرم بتوفير أعمال ديونيسيوس، وسيترجم الرسالة الخاصة باللاهوت الصوفي، مثلما سيختار فصولاً من رسالته "الأسماء الإلهية" و"التدرج السماوي". ولن يعرض لألبرت الكبير في كتابه "الاتحاد بالله"؛ فهو غير ذا قيمة. (ص 45).

وترتبط الرسالتين التاليتين بالسابقتين في توضيح تفصيلات مشروعه الفلسفي والصورة التي وصل إليها عمله فيه. فهو يواصل تحرير كتابه؛ الذي وصل فيه إلى نهاية القسم الأول، ويخبرنا أنه قرر أن ينشره تحت عنوان العقل الإنساني (ويبدو أنه ما نشر بعد ذلك تحت عنوان العقل والوجود).

ويرجع هذا القرار لثلاث أسباب هي خشيته أن يطول انتظار الجزء الثاني، ولأن حجم هذا الجزء كبير بالكفاية ويكون كلاً مترابطًا. وسيكون سهلاً في الطباعة والنشر. وسيكون عنوان الكتاب اللاحق: الطبيعة وما بعد الطبيعة، أو الخليقة والخالق ويبين العنوان الثاني الوجه اللاهوتي للفيلسوف، أما الكتاب الثالث فعنوانه: "الأخلاق الإنسانية".

ويضيف أنه يحضر مادة كتاب التصوف، ويأخذ رأي قنواتي في كتب حول التصوف الإسلامي وهل ينصح بقراءة كتاب هنرى دي لاكروا: المتصوفة المسيحيون الكبار، كما يسأله عن رأيه في كتاب مارشال وكان قنواتي يذكره في مقالة حديثه له.

ويعطينا تفصيلات أكثر دقة وأقرب إلى الصورة النهائية للكتاب الذي يدور على الحياة الروحية والزهد والتصوف (في رسالته بتاريخ 31 أكتوبر 1954 . ولاحظت كثرة الرسائل في أكتوبر 1954 ثلاث رسائل أيام 6 . 13 . 31) والأخيرة فيها رد على أسئلة قنواتي. وكانت خطته في الكتاب؛ كالتالي يبدأ أولاً بعرض تاريخي لكي يضع المؤلفين في إطارهم ويقدم أعمالهم، وهذا التقديم يخفف بسرد نصوصهم، فإذا كانت النصوص أطول مما ينبغي سيقوم بتلخيصها.

وهو يبدأ بالإنجيل ثم القديس بولس ثم على التوالي اكلمندس السكندري وديونيسيوس الإيروباجي، والقديس أوغسطين، والقديس برناردس والقديس بونافتورا مع نبذة عن القديس فرنسيس الأسيزي وتوما الاكويني والقديسه تبريزًا والقديس يوحنا

الصليبي والقديس أغناطيوس الليولي والقديس فرنسينس السالیزي مع نبذة قصيرة عن الآخرين.

ويعرض في الجزء الثاني للمذهب النظري للحياة الروحية كما وردت عند توما الأكويني. وكما هي معروضة لدى اللاهوتيين المعاصرين، فهو كما يؤكد إذن بحث مذهبي يعالج الموضوع لذاته.

ويرى ثالثًا: أنه لابد من فحص المسائل الشائكة الناشئة من مقارنة التصوف بذاته، والمذاهب التصوفية، وهو موضوع نقاش طويل بين اللاهوتيين في السنين الأخيرة. (ص 47).

ويخبرنا في الرسالة المؤرخة في 17 أغسطس 1955 أنه يواصل مراجعة المخطوط. ويقوم بقراءة عددًا كبيرًا من المتصوفين الإسلاميين ويجد أسلوبهم شعريًا كان أو نثريًا في منتهى الروعة. كما نعلم منه أن يحضر لإعادة طبع فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة.

ونعلم من رسالته المؤرخة في 24 يناير 1956 بتحسن صحته وتحضيره لكتابه في "علم النفس والعلم الإلهي" (ص 48). وفي الرسالة التي تليها في 30 يوليو من نفس العام يخبرنا بتحسن صحته فهو الآن يكتب بكل سهولة وقد انتهي بالأمس الفصل الأول الخاص بالفسيولوجيا. ويبدأ اليوم الفصل اللاحق في الحياة المدنية. ويبين أنه هاجم الآلية (النزعة الميكانيكية) القديمة والحديثة على السواء، وبلا هوادة.

والرسائل الثمانية التالية من 29 حتى 36 قصيرة لا تتجاوز نصف الصفحة. يتحدث في أحدها عن تصنيف مذكراته في الربوبية ويتبقى التحرير وادماج المذكرات الإسلامية (رسالة 31 يوليو 1957).

ويذكر في أخرى ضياع مذكراته في المنطق والأخلاق، وترجمة بعض فصول من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو وفصول من كتاب الأخلاق وبعض فصول لأفلاطون عنى بترجمتها. ويخبرنا في رسالة أخرى بتاريخ 28 إبريل 1958 عن الانتهاء من كتابه وتظهر سعادته، فالعمل يحتوى على ثمانون صفحة مملوءة بالميتافيزيقا لإثبات وجود الله والدفاع عن صفاته.

ويطلب من الأب قنواتي في الرسالة المؤرخة بـ 22 مايو 1958 بعض الكتب؛ التي تؤكد لنا نزعته التوماوية وكيف ينطلقان منها في أعمالهما الفلسفية، الكتاب الأول المذهب العقلي عند توما الاكويني لبروسيل، ويبدو أنه كتاب قديم، يهدف كرم إعادة قراءته بعناية لكي يتحقق من إمكانية أن يؤلف كتاب مثله بالنسبة للفلسفة الإسلامية في تاريخ الفلسفة. والكتاب الثاني "ينابيع السلام العقلي" لأوليه لابرون حتى يمكن أن يستفيد منه في كتاب الأخلاق. لقد أحب كرم هذا الكتاب لنزعته التوماوية، أنه توماوى جامعي ورغم أن كرم يعترف أنه ليس جد عميق، إلا أنه كله شجاعة، إن كتابه "اليقين الأدبي" كتاب حسن كما يحكم عليه كرم وذوقيمة أخلاقية. ويخبره في رسالة في العاشر من ديسمبر 1958 بفقدان وضياع مسودات كتابه الأخلاق ورغم هذا يصر على إكمال عمله، "سأواصل كتاب الأخلاق بشجاعة سأرى أين المطاف".

ورغم وجود رسائل تالية إلا أنها تتحدث عن مرضه الأخير وإصراره على مواصلة عمله مما يؤكد ليس الشجاعة الأدبية والإخلاص للفكر بقدر ما يوضح الإحساس بالرسالة والدور الروحي المنوط به.

ويمكن أن نستخلص من هذه الرسائل الستة وثلاثون رسالة التي اختارها قنواتي عدة سمات تحدد لنا الجوانب التي توقف فيها قنواتي لدى يسوف كرم وتمثل قاسم مشترك بينهما.

أولها: الإعجاب بجاك ماريتان، وتأسيس النادي التوماوي وبالتالي التوماوية الجديدة وأساسها توما الاكويني. وأن هذا الاهتمام يحتاج إعداد خاص وجدية ومثابرة لتوضيح حقيقة الحياة الروحية المسيحية. ورسالة قنواتي للدكتوراه عنه.

ثانيًا: المعرفة الدقيقة والعميقة بالفلسفة الإسلامية، وتلك حقيقة واضحة في أعمال الأب قنواتي. وقد أوضحت لنا هذه الرسائل الاهتمام الكبير الذي يوليه يوسف كرم للفلسفة والتصوف وعلم الكلام الإسلامي، كما يظهر لنا في مشاركته أعضاء النادي التوماوي في دراسة المدينة الفاضلة للفارابي، وحكمه على أعمال المستشرقين الدارسين لها: جواشون، كارداي فو ديتريشي وغيرهم والأساتذة العرب المتخصصين فيها: مدكور الخضيري، محمد يوسف موسى وغيرهم. كذلك في النصائح والقراءات التي يشير بها كرم للأب قنواتي وتفنيذه ونقده بعض الأعمال المحققة والمنشورة للمستشرقين والعرب وأخيرًا المصطلحات التي كتبها كرم بالفرنسية في الفلسفة الإسلامية.

ثالثًا: النقد المعلن وغير المعلن لأعمال وشخصيات المفكرين المصريين في الفلسفة الإسلامية، خاصة طنطاوي جوهري، ومحمد يوسف موسى. ونظرة كرم للفلسفة العربية نظرة دونية.

رابعًا: العمل المشترك، الذي يكمل فيه كل منهما الآخر، حيث يطلب قنواتي من كرم النصيحة في أعماله العلمية ويستجيب كرم بإعطاء المشورة. وقيام قنواتي بالمساعدة في بعض الأعمال والقوائم الببليوجرافية، وتلخيص بعض الدراسات التي يستعين بها كرم في عمله الفلسفي. ولا يقتصر التعاون العلمي بينهما هما الاثنين فقط، بل يتسع ويمتد ليشمل أعضاء النادي التوماوي ومنهم يوسف شلالا، والبيرنادر.

خامسًأ: اهتمام يوسف كرم بالجهد الكبير الذي يقوم به قنواتي في مجال حوار الأديان والإيمان والاقتناع به كما يظهر في رسالته المؤرخة في 12 يوليو 1952.

سادسًا: الأهمية الأساسية والأولى التي تقدمها لنا الرسائل هي تطور التفكير وبداية العمل ومنعرجاته وتطوراته وتغير سبل العمل فيه، والذي يظهر في بيان يوسف كرم لمشروعه العلمي وما أنجزه من كتب، وما بدأ التفكير فيه واستمر العمل به ولم يكمل، أو اكتمل وفقد. وكتب يوسف كرم المنشورة معروفة، لكن هناك مشاريع كتب متعددة لم تر النور؛ خاصة ما يذكره عن الحياة الروحية والزهد والتصوف في المسيحية، وهذا الاهتمام هو لب اهتمام الأب قنواتي وشغله الشاغل.

كتب قنواتي عن "ماسينيون والحوار الإسلامي المسيحي: ذكريات شخصية"[16] وكتب كثيرًا في التأسس الفلسفي الأقرب إلى العقائدي لهذا الحوار. وقد نشر في الملف الذي أصدرته مجلة أدب ونقد يناير 1995 ما كتبه عن "الثقافة في الحوار الإسلامي المسيحي" (ص 10 – 22) وفيه يوضح قنواتي أشكال اللقاء بين المسلمين والمسيحيين.

ويحدد "الإيمان المشترك بالله بين المسيحية والإسلام" في محاضرة ألقاها بجمعية الشبان المسلمين بالقاهرة تناول فيها: الإيمان المشترك بالله، مضمونه ومعناه. فكرة الأنسية القائمة على الله، وهي نتيجة هذا الإيمان، والخطوط العريضة للتقارب المسيحي/ الإسلامي المبنية على هذه الأنسية بغية تحقيق عالم أفضل. والتي تتلخص في المجالات التالية:

1. في ميدان الإعلام والبحث العقائدي، على المسلمين والمسيحيين أن يعمقوا معرفتهم لله وللوحي والتفسير والكتب المقدسة والديانات الأخرى وموقعها من الله.

2. في المستوي الاجتماعي والمدني يجب عليهم أن يعملوا في بلد واحد على تحقيق مساواة الحقوق والواجبات للمواطنين وحرية العبادة والدين.

3. وفي ميدان أعمال البر؛ الحرص على خدمة الله بواسطة خدمة الغير على اختلاف دينه وجنسه يجب أن يكون دين المؤمن المسيحي والمسلم.

4. وأخيرًا في المستوي الحضاري والثقافي إن العمل واسع وقمين بأن يثير حماس المؤمنين بالله المسيحيين والمسلمين، فإن تاريخ الصلات بين المفكرين المسيحيين والمفكرين الإسلاميين المتعطشين إلى معرفة السر الإلهي، في العصور الوسطي وفي القرون التالية، هو رهين بإمكانيات المستقبل. والتبادل الثقافي الشديد المعاصر في جميع الميادين بين الغرب المصطبغ بالمسيحية والشرق حيث تغلب عليه الصبغة الإسلامية هو أحسن دليل لحوار حضاري منتج.

ويرى عبد الرحمن بدوي أن هذا الحوار يؤدي إلى التبشير. كما كتب تحت عنوان "مقابلة في الفاتيكان" في الجزء الثاني من سيرة حياته يقول: "وقد رتب ليّ هذه المقابلة الأب جورج قنواتي... وكان يأتي إلى روما في يناير من كل عام في أواخر الستينات ويلقى محاضرات في المعهد البابوي، وكانت هذه المحاضرات تدور حول كيفية التبشير بالمسيحية بين المسلمين، وقد أطلعني عليها أحد طلابه في ذلك المعهد. وكانت المناسبة التي دعت الأب قنواتي إلى دعوتي لمقابلة الكردنيال مارلا Marlla أن هذا الكردينال كان يرأس آنذاك لجنة العلاقة مع الإسلام المتفرعة عن "اللجنة العامة للعلاقة مع الأديان غير المسيحية" وهي لجنة تنفيذية قصد بها تنفيذ الإعلان الصادر عن مجمع الفاتيكان الثاني في 28 أكتوبر 1965"[(17)]. وينتهي بدوي إلى استحالة مثل هذا الحوار لأسباب متعددة يذكرها لنا.

ونعرض مقابل هذا الرأي المتشدد للدكتور بدوي موقف أليكس جورافسكي في كتابه "الإسلام والمسيحية" من هذا الحوار، والذي يعرض فيه بموضوعية علمية المواقف المسيحية المختلفة له. يهمنا منها هنا موقف قنواتي الذي يطلق عليه الموقف المعتدل، يقول: "والواقع أن آراء علماء الإسلاميات الكاثوليك المعتدلين أو تيار الوسط، قريبة من الموقف الرسمي للكنيسة المعاصرة. موقف الود، والانفتاح، والحوار مع المسلمين مع أن

موقفهم بالنسبة لنبوة محمد والطبيعة الإلهية للقرآن أكثر تحفظًا... (وهم) لبناء رؤيتهم للإسلام انطلاقًا من التراث الإسلامي ذاته ينطلق موقفهم من ضرورة الحوار والتقارب مع الإسلام في الميادين الاجتماعية . السياسية، والثقافية، والروحية مع ابتعادهم عن المنطقة التي لا تمس، أو التي لا تتحمل المناقشة المفصلة لحساسية الأمر، ونعني بها المسائل المتعلقة بالأسس والمبادئ العقائدية الكبرى في كلا الديانتين"[18].

المراجـــع

1- الأب قنواتي: في ذكرى يوسف كرم، العدد الخامس من مجلة "ميديو" في عاطف العراقي: يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1998 ص 527.

2- الأب قنواتي: الحوار الأخير للأب قنواتي مع محمود عزب وهدى عيسى في ريجيس مورلون وهاني لبيب: أبونا قنواتي: مشوار العمر، معهد الدراسات الشرقية للأباء الدومنيكان 1998.

3- نعتمد في هذا الجزء على ما جاء في القسم الأول من كتاب ريجيس مورلون وهاني لبيب: أبونا قنواتي ص 19 – 74.

4- يحدثنا قنواتي في حواره عن دعوة الأب بولانجيه للتوماوية في دير الآباء الدومنيكان بالقاهرة (ص 172) وتأثير فلسفة يوسف كرم التي جمعت بين الأرسطية والتوماوية (ص 173) والنادي التوماوي والكراسات التي يصدرها (ص 186) وتأثير الاكويني فيه (ص 188) المصدر السابق.

5- هاجم قنواتي موقف محمود قاسم في كتابه مؤلفات ابن رشد، كما انتقده أيضًا في حواره في كتاب "أبونا قنواتي" وذلك لمهاجمته توما الاكويني (ص 196) انظر بحثنا: الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية؛ العدد الثامن، القاهرة 1999 (ص 130 – 149).

6- لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت الطبعة الأولى، 1967 والثانية 1987 في أجزاء ثلاث: تقول في مقدمة المعربين: هذه الأجزاء الثلاثة يجمعها عنوان واحد صيغته العربية الحرفية: "مدخل إلى علم اللاهوت الإسلامي" ويليه عنوان فرعي يدل على أن الغاية من الكتب إنما هي "محاولة علم اللاهوت المقارن" ويتناول البحث المنهجية التي يسير على هديها الفكر الديني إسلاميًا كان أم مسيحيًا في طرح مسائله ويبين حلولها". المقدمة ص 1.

7- يقول: "عندما نتكلم عن التصوف ندخل في ناحية من أروع نواحي الفكر الإسلامي بل الحضارة الإسلامية. ذلك أن التصوف كلام الكثيرين الذين كتبوا فيه يحرك نفوسنا، كما أن براعة أوصافهم تثير

إعجابنا" تراث الإسلام ج3 ط2 ص 62 ذلك أن التصوف يجمع بين الزهد والتصوف في آن واحد. وهو يتطلب تصفية النفس التي تهيئها للاتحاد مع الحقيقة الإلهية. (المصدر نفسه ص 71). واهتمام قنواتي بالتصوف يرجع إلى تأثير ماسينيون القوى عليه. والذي وجهه إلى هذه الناحية بقوله: "خلي بالك، الإسلام مش عقلانية ووضعية ولا تأخذ من الفلاسفة فقط" "أبونا قنواتي في مشوار العمر" ص 185.

8- انظر قنواتي في شخت تراث الإسلام الجزء الثاني ص 62 وما بعدها.

9- يتناول قنواتي في هذا العمل الأحوال والظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية للمسيحيين في البلاد العربية مع بحث العقائد المسيحية وطوائفها الشرقية المختلفة.

للإجابة عن السؤال حول العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، وكيف استطاعوا أن يتعايشوا معًا طوال العصور الماضية، وكيف أسهمت حركة الترجمة التي قادها المسيحيون في نقل التراث القديم للحضارة الوليدة؟ ويوضح قنواتي هدفه في "تحديد الموضوع ومنهج البحث". ويتناول موضوعه في قسمين الأول؛ خصصه لدراسة الإطار التاريخي والاجتماعي والثقافي للمسيحية في البلاد العربية منذ نشأتها الأولى حتى أوج الحضارة العربية عند العباسيين. أما القسم الثاني؛ فخصصه لدراسة الشخصيات.

يشمل القسم الأول خمسة أبواب درس في أولها نشأة المسيحية وعقائدها.

10- انظر الملف الذي نشرته مجلة أدب ونقد القاهرية، العدد 113 يناير 1995 ص 10. وتناول قنواتي هذا الموضوع في كتابه المسيحية والحضارة العربية.

11- هذا البحث ألقي في جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة في 11 سبتمبر 1978 ونشر في كتاب "أبونا قنواتي: مشوار العمر" ص 95 – 100 وهو يظهر النزعة الأنسية المؤمنة لديه.

12- ريجي مور لون وهاني لبيب: حوار قنواتي، ص 177.

13- المرجع نفسه، ص 30.

14- المرجع نفسه، ص 31.

15- المرجع نفسه، ص 32.

16- المرجع نفسه، ص 34.

17- عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص 178.

18- اليكس جورافسكي: الاسلام والمسيحية، ص178.

الأخلاق العقلية المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل[*]

يستحق اتجاة الدكتور توفيق الطويل الاخلاقي ان نقف امامه وقفة متأنية فالرجل الذي يعد من وجهة نظر باحثي هذا الجيل رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر[1] تباينت فيه الاراء واختلفت [2] الا ان عارفيه اكدوا علي عدة خصائص هامة تميز تفكيره يحددها لنا محمد فريد أبو حديدي في تقديمه للطبعة الاولي من كتاب "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنه" فهناك خصالا ثلاث تسمو به وهي :دقة في البحث ونفوذ في النظر واناقة في الاسلوب[3] ويذكر الاستاذ بدر الدين ابو غازي في حفل استقبال الطويل في مجمع الخالدين ما يتميز به من توفيق بين الماضي والحاضر ومن عقلانيه في الحكم علي الاشياء ومن مثالية أخلاقية رفيعة وجهد في البحث عن حقائق الاشياء وجلاءها بعبارات ناصعة ورؤية واضحة ونزاهة في الحكم ودقة في التفكير.

ويشير استاذ الشيخ مصطفي عبد الرازق الي نزعته العقلية في تقديمه لكتاب الاحلام "فهو يعتمد علي العقل صرفا ويريد ان يؤثر عقول الناس لا في قلوبهم [4] " فقد اراد الطويل كما يتضح من تقديم الشيخ ان يصل مع القراء الي كلمة حق في الاحكام يسكن لها منطق العقل.[5]

لقد التزم توفيق الطويل نهجا عقلانيا في تفكيرة والتزم باتجاه فكري يتضح في اول كتاباته فهو يجمع بين التفلسف والتدين وبين امكانية الجمع بينهما في "قصة الصراع بين الدين والفلسفه " ويري انه لا يستقيم النضج العقلي بغير حركة فكرية وان العداء مع اللاهوت وليس مع الدين ولا يكتفي توفيق الطويل بعرض وجهة نظر الفريقين :اصحاب العقل ورجال الدين بل كان له موقفه ازاء ما يعرض له من وجهات نظر وهو تأييد حق المعتدلين في مناهضة التطرف والمغالاة[6] الي ان الاعتدال والتوفيق كان السمة التي تميز تفكيره هذا ما عرف عنه واشتهر به فهو صاحب مذهب المثالية المعتدلة في مجال الاخلاق فقد اخرج كتاب في الفلسفه الخلقية استعرض فيه مذاهب الاخلاق علي اختلافها منذ اليونان الاقدمين حتي يومنا الراهن لينتهي من هذا كله الي اتجاة يختاره لنفسه هو اقرب ما يكون للاتجاة العقلي اطلق عليه اسم "المثالية المعتدلة "[7]

---

[*] (15 مارس 1909-1991) استاذ كرسى الاخلاق بقسم الدراسات الفلسفية والنفسية بكلية الاداب بجامعة القاهرة

وتقوم مثاليته المعتدلة علي الاعتراف بمبادئ مثالية مشتركة بين البشر متمثلة بالاستعدادات والغرائز القابلة للتوجيه بفعل العقل الذي يشكل مبعث للقيم والمعايير المطلقة التي تتبني عليها فلسفة الاخلاق فالضمير عنده قائم في هذه النظرية والخير والشر قائمان في العقل نفسه وفي الغاية التي يتوخها الفاعل الاخلاقي من وراء فعله وعلينا ان نتحدث عن كتاباته الاخلاقية المختلفة حتي نستطيع ان نتبين حقيقه جهود المفكر العربي المعاصر الدكتور توفيق الطويل في ميدان الاخلاق وهل توقفت عند العرض والترجمة لمذاهب الاخلاق الغربية او تجاوزا ذلك في محاولة ابداع اتجاه خاص.

لقد اتجه توفيق الطويل بعد دراساته الاولي العامة في الماجستير والدكتوراة[8] الي الكتابة في الفلسفة الاخلاقية وبدأ بالترجمة حيث نقل لنا كتاب الفيلسوف الانجليزي هنري سدجويك المجمل في تاريخ علم الاخلاق وذلك 1949،حيث لانجد في الثقافة العربية كتابات منظمة في تاريخ الاخلاق مع استثناء عبر ما قدمه احمد امين وكتاب بسيط في الاخلاق التقليدية لاندريه كريسون[9] وتأتي أهمية ترجمته لهذا الكتاب في تحديد الخطوط الاولي التي سنجدها فيما بعد في كتابة الهام "فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها " والتي قدمها لنا في مقدمة الترجمة العربية حيث يعرض لنا بالتفصيل بعض الجوانب التي اغفلها المؤلف مثل : المدرسة الاجتماعية الفرنسية في الاخلاق والمذهب النفعي وتطوراته ثم مؤلف سدجويك في مذهب المنفعة الذي يعتبر مرحله انتقال في تاريخ المذهب النفعي ويلاحظ علي مقدمته اولا توجهة الغربي في فهم الاخلاق حيث بدا بسقراط ولا يشير الي اسهامات الشعوب الشرقيه بالاضافه لاغفال ذكر تاريخ الاخلاق عند مفكري الاسلام.

ويظهر اعتماده علي سدجويك في دراساته التاليه مثل بحثة عن المثل الاعلي مثل وأد الشهوة واتباعها بمجله علم النفس 1952 [10]وفي هذة الدراسه يشير الي اعلام الفلسفة الاسلامية ابن خلدون والغزالي ومحمد عبدة مثلما يشير الي كانط وسورلي.[11]

وتتبلور كتاباته الاخلاقية في اول دراسة هامة ومنظمة اصدرها عن مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق وهو يقسم مذاهب الاخلاق الكبري في الفلسفه الخلقية الحديثة الي اتجاهين هما :التجريبي والحدث العقلي[12] يبدو اولهما في اقوي صورة ممثلا في مذهب المنفعة العامة في شتي اتجاهاته وهو المذهب الذي اعتبره جمهور

مؤرخيه اعظم مساهمة قدمها للتراث العقلي الانساني كما نجده في مذهب الوضعيين في المدرسة الاجتماعية الفرنسية ويقدم لنا في كتابه تفصيل للمذهب النفعي في مختلف عصورة عرضا ومناقشة وذلك في ثلاثة ابواب.

يعرض في الباب الاول مقدمات النفعيه عامة ومذهب اللذة الاناني بوجه خاص وينتقل من الانانيه الفرديه الي المنفعه العامه في الباب الثاني كما بدات في صورتها التجريبية عند اشهر اعلامها جيرمي بنتام وجون سيتورات مل ويقدم الباب الثالث اظهر صورة النفعية الحديثة فيعرض النفعية اللاهوتية عند جون جاي(1669-1745)ووليم باليه (1743-1805) وعند هنري سدجويك ،ثم النفعية العامية البرجماتية عند جون ديوي وقد خصص الفصل الخامس من هذا الباب للنفعية في القرن العشرين موضحا اهم اتجاهات اصحابها واثارهم.

وتظهر نزعته العقلية واتجاهه المثالي المعتدل في مناقشته التي يختتم بها كل فصل من فصول الكتاب كما تتضح بجلاء في الفصل الختامي "النفعية في الميزان " حيث ينتقد القول باللذة كمعيار السلوك الانساني ومعيار الاحكام الخلقية مميزا بين مذاهب النفعيين ومذاهب الحدسيين وبين النفعيين وإمام العقليين كانط مناقشا النفعيين في توحيدهم بين اللذة والسعادة مبينا مكانة السعادة في مذاهب الاخلاقيين معقبا وجهة نظر الخاصة عن مكانة السعادة من الاخلاقية. ويقدم لنا دراسة عن الالزام الخلقي ومصدره[13] حيث يوضح لنا في تمهيد حقيقة الالزام والالتزام ومصدره عند العقليين من فلاسفه اليونان وفي الفصل الثاني موقف التجريبيين من الالزام الخلقي في مذاهب النفعيين والتطورين والوضعين ثم يتحدث عن مكان الالزام في علم النفس والانثروبولوجيا يخصص الفصل الثالث لموقف الحدسيين من الالتزام ويحدثنا بانجاز عن الالزام عند علماء اللاهوت في الغرب واهل السلف في الاسلام وعند افلاطوني كمبردج والمعتزله ثم مكانة الالتزام من مذهب اللذة الخلقية ومذهب الضمير ومذهب الواجب واخيرا مكانة الالزام في مثالية المحدثين والمعاصرين.

ويرتبط بكتابه مذهب المنفعة العامة في فلسفة الاخلاق دراسته عن جون ستيورات مل التي تتناول فيها سيرته وحياته اتجاهات فكره في السياسة والاجتماع فلسفته السياسية المنطق ومناهج البحث واخيرا موقفه من الميتافيزيقيا ومايهمنا هنا هو القسم الرابع من

الدراسة الذي جعله في فلسفته الاخلاقية[15] حيث يؤكد ان سبب تميز وتفرد جون ستيورات مل عن اسلافه ومعاصريه هو ايثارة لمصلحه المجموع حيث تتعارض مع اصل مذهبهم ثم يعرض اهم جوانب فلسفته

ويميز بين فلسفة الاخلاق Moral Philosophy وبين علم الاخلاق Ethics ويريد باولهما الاخلاق في نظر الحدسيين والعقليين وبالتالي الاخلاق في نظر التجريبيين والوضعين[16] ثم يتحدث عن تحويل مل الفلسفة الاخلاقية الي عام طبيعي حيث يري ان اسهام مل الحقيقي يتمثل في جانبين:

الاول:النظر الي المفاهيم الاخلاقية نظرة طبيعية بمعني انها مستمدة من الخبرة الحسية.

الثاني:جعل علم الاخلاق فرعا من العلم الطبيعي[17] ويبين الجوانب الجديدة في فلسفته الاخلاقية وهي الانتقال من منفعة الفرد الي منفعة الجموع.

واخذ بعد ذلك في مناقشة مذهبه النفعي فالدكتور الطويل لم يكتفي بالعرض فقط بل اخذ في التحليل والمناقشه بحيث وضح لنا موقفه النقدي من اخلاقية مل فهو يتحدث عن تفرد مذهبه يفكر مباشرة كيف اخطأ في التعبير علي صحة دعواه[18]حين يدلل علي استمرار تدريس كتابه بالجامعات يضيف مسألة احتواء بعض صفحاته علي اغاليط منطقية واخطاء اخلاقية [19] ويضيف انه سيبين في فصوله التالية موضع الضعف في مذهبه[20] ويتضح لنا فيما سبق انه رغم كتابات توفيق الطويل عن الاتجاة النفعي في فلسفة الاخلاق الا ان هذه الكتابات تتسم مع موضوعيتها الكاملة في العرض بالروح النقدية التى تسيطر عليها فهي احد اتجاهي فلسفة الاخلاق عند توفيق الطويل يدرسهما دائما في كل كتاباته كما نجد مثلا في دراسته "العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق ودراسته المثل الاعلي في فلسفة الاخلاق يقدم بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين ويظهر نفس الموقف في احدث دراساته عن القيم العليا في فلسفة الاخلاق في كتابه قضايا من رحاب الفلسفة والعلم حيث يتناول القيم وطبيعتها في اتجاهات فلاسفة الاخلاق يذكرها عند الطبيعيين وفي الدراسات السيكولوجية والانثروبولوجيا ثم عند فريق الملتزمين من المثاليين واخيرا عند المعتدليين من المثاليين وفي القسم الثاني يتحدث عن

مصدر القيم العليا في مذاهب الفلسفة الخلقية عند من رد القيم الي المجتمع والي الاحوال الاقتصادية او الانسان ومن جعل الله مصدر القيم ثم الي طبيعه الافعال الانسانيه ويعرض في النهاية نماذج من تاريخ البحث في القيم العليا عند المثاليين من العقليين وعند الحسيين من الطبعيين

ونتوقف اخيرا عند كتابه الهام في فلسفة الاخلاق والذي يعتبره البعض من شوامخ المؤلفات في تاريخ الدراسات الفلسفية بمصر[21] وهو فلسفة الاخلاق نشأتها وتطورها ويتكون من كتابين الاول"فلسفة الاخلاق عند اليونان في العصر الهليني:سقراط صغار السقراطيين افلاطون وارسطو . الثاني"الاخلاق عند اليونان في العصر الهلنسيتي يعرض لثلاث مذاهب في ثلاثة فصول : الرواقية الابيقورية ومذهب الشك والباب الثالث فلسفة الاخلاق في التفكير العصري في عصر الاسلام الذهبي ويتناول اتجاهات التفكير الاخلاقي عند المسلمين وعند مسكويه ثم المثل الاعلي عند صوفية الاسلام.[22]

ويدور الكتاب الثاني علي فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين في ثلاثة أبواب من الرابع إلي السادس . الرابع تيارات التفكير الأخلاقي في العصور الوسطي والخامس اتجاه الواقعيين في فلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين في ستة فصول :الأول المنفعة الفردية عند هوبز والثاني المنفعة العامة عند بنتام ومل والثالث عن نظرية التطور في الأخلاق أو مذهب الكمال والرابع فلسفة الأخلاق الأجتماعية في الوضعية الفرنسية والخامس البراجماتية والسادس فلسفة الأخلاق في التفكير الأشتراكي في الماركسية أو في الإشتراكية العربية ويتناول الباب السادس اتجاه المثاليين في فلسفة الأخلاق في ستة فصول تتناول علي التوالي نشأة الإتجاه الحدسي عند المحدثين مذهب الحاسة الخلقية ،الضمير الأخلاقي عند بطلر مبدأ الواجب في فلسفه كانط "المثالية الكلاسيكيه " ثم المثالية المحدثه والسادس يعبر عن مذهبه الخاص الذي أطلق عليه "المثالية المعتدلة"[23]

ويحدد لنا الدكتور الطويل موقفه المثالي المعتدل في مقدمه الطبعه الأولي للكتاب حيث يقول "واضح من جميع تعقيباتنا أننا مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبين والوضعيين وامثالهم ندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقيه المعتدلة التي برئت من التزمت المقيت وتحررت من قيود النزعه الصوريه التي شابت المثالية الكانطيه المتطرفه

فتمثلت في تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيويه في غير جور علي قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره فالإنسان في هذه المثالية يبدو كلا متكاملاً يجمع بين العقل والحس في غير تصارع ينتهي بالقضاء علي أحدهما[24]

ويخصص الفصل السادس في الباب السادس من كتابه لتوضيح مفهوم المثالية المعتدلة وهي إتجاه كما يتضح من حديثه ينطلق من مثالية كانط الأخلاقية أساساً متفادياً الانتقادات المختلفه التي وجهت إلي فلسفته ولكي يوضح توفيق الطويل مثاليته هذه يتحدث عن خصائص المثالية التقليدية التي تقتضي وضع مثل إنساني رفيع يسير بمقتضاه السلوك الإنساني[25] وانها ترفض الموقف التجريبي عند المثاليين غاية في ذاتها ومن أجل هذا كانت قيمتها عامة مطلقة وليست جزئية نسبية إلا أن هذه المثالية التقليديه قد تعرضت لتعديلات جمة فطن إليها المثاليون الجدد وفي ضوء هذه التعديلات نسج مثاليته.

ويوضح خصائص هذه المثالية ببيان موقعه من مذاهب الواقعيين من التجريبين والوضعيين ومن إليهم وكذلك من اتجاهات المثاليين المتطرفين من دعاة الإطارات الصورية العقليه ثم يعقب علي هذين الإتجاهين ليصل إلي عرض معالم المثالية المعتدلة التي تقوم علي تحقيق الذات بكل قواها الحيوية وهذا التحقيق يتطلب الإلمام بحقيقة الطبيعة البشرية ومعرفة امكانتها ووضع مثل اعلي رفيع يكفل وحدتها ويعمق تكاملها وفي ظله يشبع الإنسان قواه جميعاً الحسي منها و الروحي بهداية العقل وارشاده فتتبأ في الأنانيه والغيريه ويزول العداء التقليدي بين توكيد الذات ونكرانها إذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه في الوقت الذي يدين فيه بالولاء للجموع الذي ينتمي إليه وبذلك يتصل الفرد بكامل المجموع وتقترن السعاده بالفضيله دون أن تكون احداهما ضحية للأخري.

أن الأخلاقيه تنشأ حين يصطدم العقل مع الهوي ويصطرع الواجب مع الشهوه فتمس الحاجه إلي إعلاء صوت الواجب علي نداء الشهوه ومن هنا كانت الأخلاقيه في جوهرها مجاهده للنفس تهدف إلي إعلاء القيم الروحيه العليا علي القيم الحسيه الدنيا لكن دون التضحيه بمطالب الجسد فهي تهدف إلي تحقيق الذات بإشباع قواها الحيويه دون جور علي قيم المجتمع أو إستخفاف بمعاييره لأن الإنسان في هذه المثالية يبدو فرداً في أسره ومواطناً في أمه وعضواً في مجتمع إنساني فإذا اقتضته القيم الروحيه كبح النابي

عن ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمه عن الكبح بالإعلاء الذي يريحه من متاعبه ويحقق الخير للمجتمع .[26]

يؤسس الطويل مذهبه علي نتائج الدراسات السيكولوجية الحديثة التي تشهد بصحة الأسس التي أقام عليها مثاليته المعتدلة[27] ويعتمد خاصة علي مادفيلد في كتابه سيكولوجيا الأخلاق [28]ويري أن الإباحة علاج فاسد اجتماعيا وسيكولوجيا وبيولوجيا فالمثالية تقتضي إلاء الطاقة الحبيسة مع اشباع الرغبات من أجل تحقيق الذات ، وقد تابع باحثي الأخلاق منجز الأستاذ في تاريخهم للأخلاق علي الطريقة الغربية دون مواصلة القول بمثاليته المعتدلة ويمكن أن نذكر في هذا السياق دراسات كل من .إمام عبد الفتاح إمام فلسفة الأخلاق[29] ود.فيصل بدير عون ، ود.سعد عبد العزيز "دراسات في الفلسفة الخلقية"[30]

هوامش وملاحظات

1-د .عاطف العراقي :الدكتور توفيق الطويل رائد الفلسفه الخلقيه في العالم العربي المعاصر مجله القاهره العدد 97 يوليو 1989

2-اختلفت الأراء في الرجل حيث ربط البعض بينه وبين تاريخ مصر المعاصر في الأربعينات كما نججد عند بدر الدين أبو غازي الذي قرن بدايات توفيق الطويل بالأزمه الأقتصاديه التي مرت بمصر في الثلاثينات مما جعله يحمل مع زملأوه فكر الدعوه إلي التحرر الإقتصادي من سيطره رأس المال الأجنبي علي قدرات مصر واتخذوا لدعوتهم اسم "عيد الوطن الإقتصادي بينما رأي فيه البعض متابعاً للأخلاق الغربيه متجاهلاً دراسة الأخلاق الإسلاميه أنظر : د. محمد عبد الله الشرقاوي :الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة ،مكتبة الزهراء 1988 ص 8 ود.أحمد عبد الرحمن ابراهيم :الفضائل الخلقية في الإسلام دار الوفاء للطباعة والنشر القاهرة 1909 ص 27 ووجهة النظر الأخيرة تجد ردها في كتابات الطويلة عن الأخلاق عند ابن عربي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته الهيئة المصرية للكتاب وفي الفصول التي خصصها للأخلاق في الفكر الإسلامي وفلسفة الأخلاقي التفكير الإشتراكي الفصل السادس من الباب الخامس من فلسفه الأخلاق ص 281 وما بعدها.

3-محمد فريد ابو حديد :مقدمة الطبعة الأولي من كتاب الطويل "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة

4-الشيخ مصطفي عبد الرازق :مقدمة الأخلاق للدكتور توفيق الطويل

5-الموضع السابق

6-د.توفيق الطويل :قصة الصراع بين الدين والفلسفة ط3 دار النهضة العربية القاهرة 1979 ص 30.

7-انظر د.زكي نجيب محمود من زاوية فلسفية دار الشروق ط 3 بيروت القاهرة 1982 "الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة ص 25-26

8-انظر تعليق أحمد عبد الغفار عليها في كتابه حديث في الكتب :مكتب النهضة المصرية القاهرة

1947 ص 210 ، 211،225،237،277،286

9-د.توفيق الطويل :مقدمة ترجمة كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق دار النشر والثقافة بالأسكندرية 1949 ص 37

ص 163

10-د. توفيق الطويل المثل الأعلي بين وأد الشهوة وإشباعها مجلة علم النفس المجلد الثامن العدد الأول يوليو 1952 ص 35-37-38.

11-المرجع السابق صفحات 35 ، 40،42،43

12-نجد ذلك في عديد من الدراسات مثل :

-مذهب المنفعه العامه في الأخلاق النهضه المصريه القاهره 1935 ص 9

-المثل الأعلي في فلسفه الأخلاق (17-48) مجله جامعه البصره السنه الثانيه ج 3 1968

-المشكلة الخلقية "الإلزام الخلقي ومصدره ،القاهره 194

-العقليون والتجريبيون في فلسفة مجلة كلية الأداب جامعة القاهرة 1952

-فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية القاهرة ط3 1976

حيث يقول تيسيراً للفهم رددنا مذاهب الفلسفة الخلقيه في عصورها الحديثة إلي إتجاهين:إتجاه الواقعيين من التجريبين والوضعيين ومن إليهم من الطبيعين وإتجاه المثاليين من الحدسيين والعقليين ومرد هذا التصنيف هو أن الأصل في الفلسفة الخلقية أنها أكثر الحالات امتداداً لفلسفه أصحابها الأنطولوجيه والأبستمولوجيه ص 10

13-د.توفيق الطويل :المشكلة الخلقية الإلزام الخلقي ومصدره وهي جزء من كتاب مشكلات فلسفية الذي قررته وزارة التربية والتعليم علي دارسي الفلسفة من طلاب التعليم الثانوي القاهره 1945

14-المصدر السابق ص 56-60

15-د.توفيق الطويل :جون ستيورات مل دار المعارف بمصر القاهرة ص 95-127

16-المرجع السابق ص 99

17-المرجع السابق ص 104

18-المرجع نفسه ص 90

19-المرجع نفسه ص 99

20-المرجع نفسه ص 104

21-د.توفيق الطويل :قضايا من رحاب الفلسفة والعلم دار النهضة العربية القاهرة وعرض د.عاطف العراقي له في مجلة عالم الكتاب العدد 14 ابريل يونية 1987 ص 19

ويشمل الكتاب دراسة عن دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة ص 213-237 حيث يتناول فيها الأخلاق مصدراً للثقافه مفنداً الإعتراضات المواجهه لفلسفه الأخلاق

22-بدر الدين أبو غازي كلمته في إستقبال د.توفيق الطويل بمجمع اللغة العربية

23-د.توفيق الطويل :فلسفه الأخلاق نشأتها وتطورها دار النهضة العربية ط3 القاهرة 1976،ص 136-148

24-المرجع السابق ص 24/23

25-المرجع نفسه 454-456

26-المرجع نفسه ص 477

27-الرمجع نفسه ص 468-472

28-يرجع الفضل للدكتور صلاح قنصوه إلي دراسة المثالية المعتدلة عند توفيق الطويل ضمن دراسته للمواقف المختلفة في دراسة القيم ص 127-129 في كتابه الهام نظرية القيم في الفكر المعاصر الذي أهداه إلي استاذنا الدكتور توفيق الطويل دار التنوير ط2 1984ويمكن الرجوع إلي ما كتبه حسن فاضل جواد الأخلاق من منظور فكري عربي معاصر رسالة ماجستير غير منشورة إشراف د.عبد الأمير الأعسم جامعة بغداد 1988ص 95-96 والمرجع السابق 472-476 راجع في هذا الصدد دراستنا عن توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية في الكتاب التذكاري الذي أصدرته كلية الأداب جامعة القاهرة 1994

29-د.إمام عبد الفتاح إمام فلسفة الأخلاق دار الثقافه للنشر والتوزيع القاهرة 1988

30-د.فيصل بدير عون ،د.سعد عبد العزيز ،دراسات في الفلسفة الخلقية مكتبه سعيد رأفت القاهره 1983.

الأخلاق الوضعية

مقدمة

يهدف هذا الفصل إلى تناول فهم زكي نجيب محمود[*] لطبيعة الأخلاق والقيم، ووجودها وإمكانية إدراكها، وهو جانب مهم من جوانب فلسفة مفكرنا. شُغِل به منذ بداية كتاباته وأفرد له عددا كبيرا من الدراسات ومع هذا لم يَشغل من عناية الباحثين الذين شُغِلوا بجوانب كثيرة من فلسفته إلا حيزا قليلا ولم يهتموا به إلا نادرًا. فهو جانب لم يحظ بالاهتمام الكافي على الرغم من انشغال مفكرنا الكبير به منذ فترة مبكرة في حياته الفلسفية وهو جانب مسكوت عنه من قِبَل هؤلاء الذين أمعنوا النظر في القضايا التي أثارها زكي نجيب سواء بالتأييد أم التحليل والنقد.

كما يهدف إلى تأكيد الاتجاه العلمي عند المفكر العربي في دراسته للأخلاق والقيم، وإن كان الاتجاه ينطلق من التوجه العام الذي تبناه في فلسفته وظل يؤمن به، ويُطبق منهجه في كل كتاباته الفلسفية – تقريبا – منذ رسالته للدكتوراه عن "الجبر الذاتي" 1948 وحتى "حصاد السنين" 1991. ونحن هنا نتبنى وجهة نظر مُؤداها أن

---

[*] ولد في قرية ميت الخولي عبد الله، مركز الزرقا في محافظة دمياط بعد تخرجه عمل بالتدريس حتى سنة 1943م) وأكمل دراسته في إنجلترا في بعثة دراسية لنيل درجة الدكتوراة جامعة لندن عام 1947 م، وكانت أطروحته بعنوان "الجبر الذاتي".

عين مستشارا ثقافيا للسفارة المصرية في واشنطن، وعضوا في المجلس القومي للثقافة. بعد عودته إلى مصر التحق بهيئة التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وظل بها حتى أحيل على التقاعد. سنة1965 م(، فعمل بها أستاذًا متفرغًا، ثم سافر إلى الكويت سنة 1968 م حيث عمل أستاذًا للفلسفة بجامعة الكويت لمدة خمس سنوات متصلة.

إلى جانب عمله الأكاديمي انتدب سنة1953 م للعمل في وزارة الإرشاد القومي (الثقافة) وهي الوزارة التي أنشأتها حكومة الثورة، ثم سافر بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العام نفسه، وعمل أستاذًا زائرًا في جامعة كولومبيا بولاية كارولينا الجنوبية، وبعد أن أمضى بها الفصل الدراسي الأول انتقل إلى التدريس بجامعة بولمان بولاية واشنطن في الفصل الدراسي الثاني، ثم عمل ملحقًا ثقافيًا بالسفارة المصرية بواشنطن بين عامي (1954-1955م.)

الدكتور زكي نجيب محمود ظل مفكرًاعلميًا نقديًا داعيًا إلى منهج الوضعية المنطقية حتى في كتاباته المتأخرة التي انصبت على تجديد الفكر العربي وقضايا التراث. وهي مسألة لها أهميتها نحرص على تأكيدها. فما يُميز زكي نجيب محمود هو وحدة المنهج وعلى ذلك فنحن نستبعد القول بتعدد مراحل تفكيره وتطور كتاباته، أو القول بتحول معرفي أدى به إلى الانتقال من مرحلة ميتافيزيقية إلى أخرى وضعية منطقية إلى ثالثة ذات صبغة عربية إسلامية.[1]

إننا نهدف إلى تحليل فهم زكي نجيب للقيم ومعالجته لقضاياها وتحديده لطبيعتها، وموقفه من وجودها، وذلك في إطار اهتمامه المبكر والمستمر بدراستها، وكتاباته المتعددة فيها والتي تدخل في إطار اهتمام الفلاسفة المعاصرين بدراسة هذا المجال محاولا الإجابة عن عدد من الأسئلة؛ التي تمثل صلب نظرية القيمة المعاصرة، خاصة الاتجاهات الطبيعية وثيقة الصلة باتجاه زكي نجيب محمود العلمي.

ويأتي في مقدمة هذه الأسئلة العلاقة بين الأخلاق القيم والوجود من جانب وانطولوجيا القيمة وطبيعة وجودها. والعلاقة بين القيم والمعرفة، ابستمولوجيا القيمة وكيفية إدراكها، والتي تؤدي إلى قضية أساسية تتعلق بطبيعة فلسفة القيم. فهل أنكر مفكرنا القيم أو اعترف لها بنوع من الوجود؟ وما طبيعة وجود القيم في نظرته العلمية الوضعية؟ وهل هو إنكار وجود الأخلاق والقيم أو لإمكانية إدراكها ودراستها دراسة علمية؟ حيث إن إنكار لوجود الأخلاق والقيم عند الوضعيين يؤدي إلى هدم البحث في الأخلاق والقيم، أو على أقل تقدير يلقي بها إلى ميدان علم النفس وعلم الاجتماع، كما يرى بعض أقطاب الوضعية المنطقية، فهل كان الفيلسوف العربي وضعيا منطقيا حقيقة في نظرته لها أو تحول عن هذا الموقف إلى موقف آخر؟

كل هذه الأسئلة وغيرها مما سيأتي في سياق هذا البحث تنطلق من اهتمام زكي نجيب محمود الكبير بهذا المجال؛ القيم والأخلاق والجمال، أو بعبارة أدق بالإنسان الذي كان الشغل الشاغل له منذ البداية. ولمناقشة هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عليها، علينا أن نحلل أعمال رائد الاتجاه العلمي في فكرنا الفلسفي، ونناقش أفكاره حول الأخلاق والقيم منذ كتاباته الأولى.

[2]

في تقديمه "الجبر الذاتي" إلى العربية؛ وهو العمل الذي حصل به على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة لندن عام 1948 كتب زكي نجيب متسائلًا عن ثبات موقفه الفلسفي يقول: تُرى هل يكون الإنسان إنسانًا أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتًا على فكرة بعينها؟ أو أن الكمال مرهون بالصدق وحده سواء اقتضى هذا الصدق ثباتًا على الفكرة أم انقلابًا عليها؟ ويضيف الحمد لله الذي أنعم عليَّ بصفة الإخلاص لنفسي، أقف عند الفكرة التي أؤمن بصدقها غير عابئ بهجمة الناقدين. إن زكي نجيب حين راجع ترجمة كتابه إلى العربية بعد خمسة وعشرين عامًا من تأليفه وجد نفسه ثابتًا على مضمون الدعوة. وما مضمونها الذي يؤكده لنا سوى حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع. تلك قضية أساسية ينطلق منها ودعوة مستمرة يدعو إليها.

إن بقية إجابة المفكر العربي لتقتحم مجالًا – كادت كتاباته التالية تنسينا إياه – لا تثبته ولا تنكره، فهو منطقة مجهولة في تفكيره أو قُل منطقة مسكوت عنها، ولن تتضح إلا بإلقاء الضوء عليها في دراسات أخرى، وفي سياقات مختلفة؛ هي منطقة الإنسان، العالم الباطني الداخلي أو مملكة الحرية بلغة كانط. يقول: "فما زالت حتى هذه اللحظة أؤمن إيمانا راسخا بأن الإنسان كائن مريد حر في اختيار ما يريده، وأنه – دون جميع الكائنات – ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة يه، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقا جديدا يكون له فضله وعليه تبعته".(2)

ونتوقف عند قوله: "فما زالت حتى هذه اللحظة"؛ الذي جاء في بداية العبارة السابقة المقتبسة من زكي نجيب محمود، والذي يؤكد على إيمانه الدائم والسابق والحاضر والمستمر بهذه الدعوى، أي القول بحرية الإنسان، أو بأن البحث في الإنسان هو البحث في الحرية، وأن كتاباته المختلفة بعد رسالته في الدكتوراه وحتى ترجمتها إلى العربية – خاصة؛ خرافة الميتافيزيقيا 1953 والمنطق الوضعي 1956 ونحو فلسفة علمية 1958 – والتي تؤكد على إيمانه بالعلم والمنهج العلمي والفلسفة الوضعية والتحقيق التجريبي للقضايا العلمية أو إمكانية هذا التحقق، أي الإيمان بعالم الحس

ووقائعه المختلفة التي لا وجود لسواها؛ والاقتصار على العالم التجريبي، الذي تحكمه القوانين الطبيعية لم ينف أبدًا إيمان فيلسوفنا بعالم آخر هو عالم الإنسان والحرية. هذا هو الأساس العام الذي لا يعلنه زكي نجيب صراحة لا في رسالته بالإنجليزية ولا في تقديمه لترجمتها العربية.

هل لنا أن نفترض أن زكي نجيب في بحثه "الجبر الذاتي" كان بإزاء فلسفتين؟ الأولى آمن بها إيمانًا قويا جعلها بديهية لم يعلن لنا عنها، والثانية رفضها في هذه اللحظة وشك فيها وانتقد صاحبها، وجعل محور دراسته دحض أفكاره؟ لا يخفى على القارئ أننا نقصد فلسفتي كانط وهيوم. إن التعارض بين هاتين الفلسفتين قائم في ذهن مفكرنا منذ البداية، ويتضح لنا من استقراء عمله الحالي وغيره من الأعمال أن موقفه من كانط باطن في إيمانه بعالمين ميز بينهما صاحب الفلسفة النقدية؛ الأول الذي خصص له هذا العمل "الجبر الذاتي" وهو عالم الحرية الداخلية الباطنية للإنسان المبدع المتحرر الخلاق، والثاني عالم الطبيعة بما فيه من حتمية وجبر، والثاني هو ما تظهره التجربة الحسية.

ويمكننا إن استمرت المقارنة بين زكي نجيب وكانط أن نجد أن أوجه اتفاق شديدة ودقيقة وعميقة بينهما انطلاقا من الفكرة الأساسية التي تمثل محور "الجبر الذاتي"، والتي قدمها كانط في كتاباته الأخلاقية المختلفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" 1785 الذي جعله بمثابة تمهيد ل "نقد العقل العلمي" كتابه الرئيسي في الأخلاق 1788 وكتابه الثالث والأخير "ميتافيزيقا الأخلاق". وذلك مقابل معارضته للقطب المضاد لكانط ألا وهو الفيلسوف الحسي الإنجليزي ديفيد هيوم D.Hume الذي سيكتب عنه 1958 جاعلا منه أحد رواد اتجاهه الوضعي المنطقي؛ إلا أنه في هذا العمل يرفض ابستمولوجيته حين كتب يقول: "حين أنشأت هذه الرسالة العلمية فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس الإنسانية هما مذهب هيوم في المعرفة ومذهب السلوكية في ميدان علم النفس، على حين أني اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكري ذاهبا معهما إلى آخر ما يستطيعان ... على أني مع الأخذ بهذين المذهبين في تحليلهما للمعرفة والسلوك أعتقد أنهما لا يستنفدان الإنسان كله، بل يتبقى من

الإنسان بقية ملغزة تستعصي على التحليل هي على وجه التحديد البقية التي يكون فيها الإنسان الفرد المتميز، المريد الحر فيما يريد، المبدع الخلَّاق".[3]

يؤكد زكي نجيب محمود في هذه المقدمة المهمة التي كتبها يعد ربع قرن على إيمانه بالأسس التي قام عليها بحثه. "فالنتيجة التي أصل إليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت إليها فيما مضى، وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل".[4] ونستخلص من هذه العبارة قضيتين أساسيتين نظن أنهما مازالا ساريين منذ هذا العمل، وفي أعمال زكي نجيب التالية وهاتين القضيتين هما:

1- إيمان زكي نجيب محمود الراسخ بحرية الإنسان – في إطار الجبر الذاتي – وأنه مبدع خلّاق يأتي بالجديد الذي يضاف إلى الوجود خلقا جديدا يكون له فضله وعليه تبعته. وما يستخلص من هذه القضية من نتائج قد لا تجد تعبيرا عنها في هذا العمل الأول لكنها تظهر بوضوح في أعماله التالية؛ مثل أن العالم الداخلي وحرية الإرادة وما يبدعه الإنسان من أعمال كالقيم عصية على الدراسة العلمية، فهو جانب يعترف مفكرنا بوجوده من جهة وعدم قدرتنا على تناوله بالتحليل المنطقي وتحديده في صياغة أو قوانين علمية من جهة أخرى.

2- إيمانه الدائم بالعلم وقدرته على تناول القضايا التي تتعلق فقط بالوجود المادي الفيزيقي للأشياء، وذلك عن طريق إمكانية التحقق من قضاياه واستبعاد مالا يخضع منها للتحقق.

بهذا يمكن تفسير ما قد يراه البعض من تباين بين وجهين لرجل واحد. الأول مناداته بطرائق التحليل "الوضعية المنطقية" – دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم إشكالا، والثاني حديثه عن الإنسان وكأنه جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة؛ الظاهراتية والوجودية والتطورية والبرجسونية. ويرفع زكي نجيب هذا التناقض أو التباين بين الموقفين. فالفرق بينهما – كما يراه – هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجردا (كما في معظم أعماله التالية) وهذا المنطق التحليلي نفسه حين يدخل ميدان التطبيق (كما في الجبر الذاتي) فهذا العمل في حقيقته إن هو إلا موضوع استخدم في بحثه أدوات التحليل التي من شأنها تفتيت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة

فيلقي الضوء على محتواها حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها في السياق كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج.

ومهمتنا في هذا الجزء من دراستنا – هي أن نناقش هذين الجانبين ونحللهما ونسعى لاستخلاص ما ينشأ عنهما من نتائجها تتعلق بفهم زكي نجيب بطبيعة ووجود ومعنى القيم ولن نلجأ إلى عرض أو تلخيص قضايا "الجبر الذاتي" بل سنحلل نتائج هذا البحث وصولا إلى بيان مكانته التأسيسية من فلسفة زكي نجيب محمود في الأخلاق والقيم.

الجبر الذاتي بين الرؤية الميتافيزيقية والدراسة العلمية

يصرح مفكرنا باهتمامه الذاتي بمشكلة حرية الإنسان ويحددها لنا في إطار علمي مطبقا عليها قانون كونت في المراحل الثلاث فقد كانت في صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية، وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة التطور – أكثر دقة وأكثر عمقا، وأصبحت مشكلة الحياة نفسها؛ والنتيجة التي يقدمها لنا في هذه المشكلة هي أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر حرية منظمة تنظيما سببيا، فالفعل إرادي معلول وهو حر في آن معا وهذا ما يسميه الجبر الذاتي.[6]

إن زكي نجيب يحدد بهذا العمل بداية مرحلة في تفكيره؛ إنه يمثل بداية تفلسفه، أو أقل بداية تبنيه للنظر العلمي وهو يعترف لنا بذلك:

"وإني لأعلم علم اليقين مقدار التحول الذي طرأ على اتجاهي العقلي، ذلك لأن أثره علي قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى إلى تحول في طريقة تفكيرى أيما كان موضوع هذا التفكير"[7] ان معالجة هذه القضية إذن يمثل مرحلة جديدة، هي مرحلة الدراسة العلمية والتحليل المنطقي لقضايا الأخلاق. أو قل بداية تفلسف زكي نجيب. فما يشغل الرجل هنا هو تحديد المصطلحات تحديدا علميا حتى نستطيع أن نتجنب المجادلات الميتافيزيقية التي لا لزوم لها. "وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر

في أفعاله الإرادية يجب عليّ أولا وقبل كل شيء أن أحدد تحديدا دقيقا قدر المستطاع ما أعنيه بكلمتي "حر" و "إرادة" ومثل هذا التحديد ضروري كذلك لمعنى كلمة "النفس" أو "الذات".

وهو يقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين يطلق عليهما اسم "النظريات المركزية" و "والنظريات اللامركزية". ويأخذ هيوم وواطسن كممثلين لصورتين من النظرية اللامركزية الأول استخدم الاستبطان منهجا للبحث بينهما استخدم الثاني منهج الملاحظة الخارجية للسلوك. ويناقش زكي نجيب هيوم وينتقد نظريته ويتبنى المنهج الذي استخدمه ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشف أنه متضمن في موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن إنكار الذهن لا يعني سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعي مباشر بالحالة النفسية التي نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلي الذي نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضروري أن يكون متضمنا في المواقف السيكولوجية.[9]

بعد رفض النظريات اللامركزية التي ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أي مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات، لأنها غير كافية وبعد رفض إحدى صور النظرية المركزية وهي النظرية التي تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. نجده يسلم بالنظرة التي تقول بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبا من جوانب الخبرة، ونستطيع أن نميز بين تصورين لهذا المركز؛ الأول هو تصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لازماني، أو روح قائم في البدن ومرتبط به، والثاني على أنه مبدأ بحيث يصبح قانون الكائن الحي نفسه، ينظم طرقه في الإدراك والتفكير والفعل لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي.[10]

ويأخذ زكي نجيب محمود بهذا التصور الثاني، وهو تصور براجماتي وظيفي ينقلنا إلى الأصول التي اعتمد عليها صاحب "الجبر الذاتي" ونظرتها للذات والعقل.[11] سواء أكانت هذه الأصول البراجماتية والتحليلية والواقعية الجديدة . يحدد زكي نجيب هذا المركز في الفعل المتضمن في عملية الانتباه؛ فالنفس هي فعل بواسطته يجمع الفرد ما

يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة على الرغم من تعدد المحتويات وتنوعها ، إنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة . وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر . أنه الصورة أو الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفيزيقى التى تجعله ينتفى العناصر التى لا غنى عنها لوجوده . وفى كلمة واحدة –كما يخبرنا زكى نجيب محمود- المركز الموحد : هو الفعل المتضمن في عملية الانتباه "[12]

وهذا التحديد قريب من فهم الفيلسوف الامريكى صاحب الواقعة الجديدة رالف بارتون بيرى R.B.Perry (1876-1957)[13] فالانتباه الذى يقول به زكى نجيب هو الاهتمام interest الذى يؤكد عليه بيرى ، ووصف الإنسان عند مفكرنا العربى بالفاعل السيكوفيزيقى يذكرنا بقول بيرى بأن الإنسان جماع مواقف الحياة الوجدانية الحركية ، وهو ما يتضح فى شرح زكى نجيب لمفهوم الفاعل السيكوفزيقى بالكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (الكل العضوى) وهو يعنى بذلك"طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال الاجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين . وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية ، أو على أحسن الأحوال دراسة تالية-وإن كان ذاتية – لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير . لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل ، والفاعل السيكوفيزيقى فى حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعلا ، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو اعضاء وهى تعمل ، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل ، وهو يفترض بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى ككل يعمل بطريقة تامة وكاملة ."[14]

إن هذه النظرية الوظيفية التى يؤكد عليها نجيب هى نفسها نظرية بيرى للعقل الذى ترجع إلى اعتناقه نظرية "الواحدية المحايدة" التى نجد أصولها لدى كل من: تشارلز بيرس وبرتراند رسل والفرد نورث ووليم جيمس وبيرى . وهى ما يؤكد عليه فيلسوفنا باسم "الانتباه" . فالانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا . ومن هذه الثنائية :الانتباه إلى شئ ما تتألف نظرتنا إلى النفس ،

فالانتباه هو الجانب الذاتى ، وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى . والنفس هى وحدة "الذات والموضوع" أو هى ثنائية" الصورة-المادة"-والصورة هى فعل الانتباه . والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه . ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر ، وهذان الجانبان لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها : منهما تبدأ الخبرة وبهما معا تستمر . وليس فى استطاعتنا مطلقا ان نحللهما ونردهما الى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه"[15]

وعملية الانتباه عنده عملية مستمرة ومتصلة "من الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلا لفاعل سيكوفزيقى هى دائما شئ واحدا وهى هى نفسها ، إذ لا توجد اختلاقات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه . وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك ، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى والمرئيات هى التى تختلف وتتنوع والسمع واحد دائما والأصوات هى التى تختلف وتتنوع "[16] معنى ذلك أن فعل الانتباه يقبع خلق حياة الفرد النفسية بأسرها وما يبدو لنا أنه تنوع فى الافعال السيكولوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى للجانب الموضوعى ، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة.

ويقترب موقف زكى نجيب محمود فى الانتباه (الذى يساوى الشعور عند جيمس والخبرة عند ديوى والاهتمام عند بيرى) اقترابا شديدا من اصحاب الاتجاه التجريبى فى الاخلاق والقيم خاصة الفلاسفة الامريكيين سواء ديوى البراجماتى أم بيرى الواقعى الجديدة فى ريبطهما بين الانتباه والنفع و المصلحة [17] فالسبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف هو "نفع الفرد ومصلحته"[18] يقول مفكرنا :"وسواءا كانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فان النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه" .

فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى أو الخير الأسمى فيما يطلق عليه "لذة الحياة" يقول :" وما أشرنا إليه على أنه "نفع الفرد ومصلحته " ليس شيئا آخر سوى لذة الحياة ، التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة ، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة ... ولا يخلو منها لون من

ألوان الحياة ، لهذه الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعا . المجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات".[19] معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض :انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما هو عكس ذلك. والانتقاء شرط ضرورى للغرضية التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى ، بل أن الغرضية عنده-كما هو الحال عند بيرى- تؤخذ كمقياس لوجود الذهن.[20]

وعلى هذا الأساس الذى يحدده لنا زكى نجيب فى الفصل الأول من كتابه الذى يخصصه لتعريف النفس ، وهو تعريف مستمد كما رأينا من النظرية الوظيفية نجده يتناول – فى الفصل الثانى الذى خصصه لنشاط الذات –الجبر الذاتى. والذى يعرفه لنا على النحو التالى :

"الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة على أننى فى حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ذلك لأننى حين أنتبه أكون شيئا ولا أكون متملكا لشئ ما ، أعنى أننى أنتقى ، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى ، فاختاره وأجعله ملكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى ، ذلك هو الجبر الاتى أو التحديد الذاتى الذى يضع فيه المرء ذاته ويجعلنا على ما هى عليه [21] إن كانطية زكى نجيب-التى لم يعلن عنها فى هذا العمل- تظهر فى تحديده للحرية بالعالم الداخلى ، عالم الارادة مقابل العالم الطبيعى عالم الحتمية . ويتضح ذلك فى قوله "إن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه – هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية كما أن فكرة الضرورة مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية وفكرة القانون التى هى أساس العلم – وبالتالى أساس المذهب الجبرى ليست إلا تصفية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة .

إننا نؤكد هنا على كانطية زكى نجيب ، ليس فقط من ناحية نقده لهيوم ، بل ايضا من خلال تبنيه لمفهوم الارادة واتخاذه من الارادة العاقلة ، أو الذات العاقلة معيارا خلقيا يقول:" إن المعيار الخلقى الذى آخذ به واعتبره صادقا هو الآتى ، إن الذات الحقة هى التى يمكن أن توصف حقا بأنه ذات عاقلة ، وأنها ذلك العالم الذى نشغله فى أعمق لحظات حياتنا حكمة وروية وبصيرة ..[22] وهذا المفهوم يتكرر لديه ويزداد وضوحا

ويكاد يقترب من قول كانط خاصة فى قوله بالذات الترنسندنتالية التى تتشابه وقول زكى نجيب "بالذات المثالية".

ويرى أنه على الرغم من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل ، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل ارادى لابد أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الارادى ليس إلا تحققا لذات الفاعل فحسب ، وكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل سما من الناحية الأخلاقية "[23]

يضيف زكى نجيب فى فلسفته الأخلاقية –المبكرة- للانتباه ، خاصية الجهد والرغبة ، فالفعل الأخلاقى يقوم على الجهد ويستلزم الرغبة . ويناقش صاحب الجبر الذاتى رأى روس Ross الذى يقول إن الفعل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة :لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب ، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لابد أن يكون قويا ، لكنه قد يكون قويا ايضا حتى تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة .[24]

والسؤال هو كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء أكانت المقاومة ضعيفة أم قوية؟ وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا ، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى ..؟ هل نبدى نفس الاعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط إغراءات الغواية ولكنه مع ذلك يسلك سلوكا فاضلا ، والرجل الذى يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطئ"[25]

ينتقل بنا زكى نجيب نقلة هامة تقربه من سارتر ، فالفعل الأخلاقى أشبه بالخلق الفنى ، هو ابداع على غير مثال ، لذا فهو يرفض أخلاق العادة ، ويؤكد على أخلاق الجهد ، حيث يميز السلامة والقيمة فى الفعل الأخلاقى . فالفعل الأخلاقى كلما أصبح سهلا عن طريق العادة ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة ، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب ، فهو يعد الفعل الأخلاقى خيرا

بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا الفعل قبل أن يتحول إلى عادة سهلة ميسورة .يقول :" إن الفعل الأخلاقى -فيما أعتقد- أشبه ما يكون بالانتاج الفنى ، أعنى أنه لون من الخلق : فاذا ما تكرر الفعل حتى أصبح عادة فان الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة الأفعال الأولى فى السلسلة بينما لا تكون الأفعال التالية سوى "تقليد" أو محاكاة" [26] الجهد إذن أساس خيرية الفعل الأخلاقى ومصدر قيمته الخلقية.

وبالاضافة الي التاكيد علي الفعل الاخلاقي القائم علي الجهد يقول بالرغبة دافعا محركا للفعل الاخلاقي. والرغبة هي تحديد لما سبق ان اسماه لذة الحياة. وهو في هذا يقترب من معظم النظريات استشهد بها الفيلسوف الأمريكي رالف بارتون بيري فنحن لا نرغب في الشيء؛ لانه يسرنا؛ بل علي العكس انه يسرنا لاننا نرغب فيه "[27]

وعلي الرغم من استشهادات زكي نجيب العديدة من اسبينوزا الا انه يختلف عنه وهو يؤكد علي هذا فى قوله : ان وجهة النظر للشيء يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التي تنسب عادة لاسبينوزا وهذا الاختلاف يكمن في ان البحث الحالي لا ينظر الي طبيعة الفاعل علي انها معطاة ومقدرة سلفا لان طبيعة الفاعل الي حد معين من صدمة معني ذلك انه حريص علي تأكيد الحرية الداخلية ضد الحتمية وايضا ضد اللاحتمية في العالم الطبيعي وحتي اذا كان العالم المادي تحكمه حتمية مطلقة سوف اظل علي اقتناع تام بان الارادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبوء بها :"[28]

واذا اردنا ان نواصل متابعة فيلسوف وتحليل افكاره فى الجبر الذاتى لتأكيد فكرتنا بقول زكي نجيب محمود في قوله ان الإنسان مملكة الحرية وهو مصدر التشريع وانه ملك ومواطن في مملكة الاخلاق وجمهورية العقلاء والافعال الحرة ؛ فالانسان مصدر القانون الذي يشرعه لنفسه وحريته النابعة من داخله فالارادة حرة ومشروطة ان من الممكن ان يكون للارادة سبب وان يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر [29] فالقول بان الارادة مشروطة وحرة في ان معا هو ما يعينه بالجبر الذاتي فالافعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم في طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الافعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته وهي في نفس الوقت حرة لانها ليست نتاجا ضروريا لشيء اخر خارج طبيعة الفاعل نفسه فبمقدار ما يكون الفاعل مكثف بذاته في تفسير

الفعل الارادي فهو حر الي هذا الحد في هذا الفعل وهو بانجازه له علي هذا النحو يكون محددا بذاته او مجبرا ذاتيا .[30]

يتأكد ذلك في الفقرة الاخيرة من كتابه؛ التي يقتبسها من برجسون والتي تقول : نحن أحرار حين تتبع افعالنا من شخصيتنا بأسرها حين تعبر هذه الافعال عن تلك الشخصيه بحيث يكون بينهما تشابه لا حد له وهو التشابه الذي نجده بين الفنان وانتاجه ولا يهم ان يقال بعد ذلك اننا عندئذ نستسلم للاثر القوي الشامل لشخصيتنا لان شخصيتنا في النهاية هي نحن .[31]

يظهر زكي نجيب في الجبر الذاتي فيلسوفا اخلاقيا يهتم بمشكله اساسية هي حرية الارادة يتجنب في عرضه لها التناول اللاهوتي والتناول الميتافيزيقي ويصوغها صياغة علمية ولا يمكن لنا ان نستنتج من اهتمامه بهذه المشكلة انه صاحب تامل ميتافيزيقي فالمهم هنا ليس حل المشكلة التي طالما شغل بها الفلاسفة بقدر ما هو حرص المفكر في بداية تفلسفه علي صياغتها صياغة علمية محددة تجنبا للمجادلات اللفظية العقيمة وذلك بتحديد المصطلحات المستخدمة فيها تحديدا منطقيا . وعلي ذلك يمكننا ان نستنتج ان بحث القضايا الاخلاقية من المسائل التي شغل بها مبكرا في مرحلة دراسته للدكتوراة التي تمثل تحولا معرفيا اصيلا وبداية للمرحلة العلمية الوضعيه التي انتجها في كتاباته اللاحقة . وهذا الاهتمام الاخلاقي المبكر التى يدور حول مشكلة أخلاقية تقليدية يوضح الاهتمام الكبير بالانسان ومحاولة دراسته دراسة علمية . ونستخلص من هذا العمل بعض الملاحظات الأولية التى تمهد لنا تناول أعمال زكى نجيب فى مجال القيم وطبيعتها ووجودها .

ينتمي عمل زكي نجيب محمود الاول "الجبر الذاتي" الي مجال الاخلاق او الدراسة العلمية للاخلاق والتحليل اللغوي والمنطقي لقضاياها التقليدية اكثر من انتمائه الي الدراسة المعاصرة للقيم . فهو وان كان يوضح اهتمام صاحبه بالاخلاق؛ فهو يسعي لتجاوز المناهج التقليدية الي النقد المنطقي وتحليل القدماء وتفسيراتهم لهذه القضايا .

يتعامل زكي نجيب محمود ليس فقط مع تاريخ الفلسفة بل مع مشكلات الفلسفة المعاصرة في تياراتها الحديثة كتابة عمله واذا كان المتفحص لقائمة مراجعه

واستشهاداته؛ يجده يتعامل مع افلاطون وارسطو وكتاباتهما المختلفة وليبنتز وهيوم ولوك واسبينورا وكانط ومل من القدماء والمحدثين ونجده ايضا يقتبس من : رسل ؛ ووايتهد , ووليم جميس ويناقش تحليلاتهم للعقل والوعي وهو لا يعرض او يحلل اعمالهم مكتفيا بدور الباحث المخلص بل يوظف هذه الكتابات لتقديم فرضه الاساسي.

ويتضح من تحليل ومناقشة زكي محمود لمشكلة حرية الارادة ايمانه الشديد بالانسان وحريته وقدرته اللامحدودة علي ابداع افعاله وان هذا العالم عالم الانسان الحر يقابل عالم الحتمية في الطبيعة . ثنائيه لا يعلن عنها زكي نجيب وان كان يؤمن بها وتتاكد علي امتداد صفحات عمله : عالم الطبيعة المادية الفيزيائية والتي تخضع ظواهره للحتمية وهو موضوع العلم وعالم الانسان الحر الذي تستعصي ظواهره علي الخضوع للحتمية والذي يسعي لبحثه بحثا علميا دون ان يصل الي تأكيد امكانية هذه الدراسة العلمية لسلوك وافعال الانسان وقيمة او نفي هذه الامكانية , وهذا ما سيحاوله مفكرنا في دراساته اللاحقة وفي مقدمتها موقف اخرافة الميتافيزيقا الذي جاء بيانا وبرنامجا لتوجه الفلسفي الجديد مقابل الاتجاهات السائده لدي زملائه العاملين في مجال الفلسفة في ثقافتنا العربية المعاصرة .

موضوعية العلم وذاتية القيم

يحدد زكي نجيب في كتابه مواقف من الميتافيزيقا الصادر عام 1953 موقفه من نسبية القيم وهو الموقف الشائع عنه والقائل بنسبية الخير والشر وهو في هذا العمل يقدم لنا فلسفته والتي تسعي لان تكون فلسفة تجريبية علمية ومن هنا فهي ترفض الميتافيزيقا وما يندرج تحتها من علوم فلسفية . وقد استبعد زكي نجيب محمود في هذا الكتاب كل العبارات الميتافيزيقية باعتبارها خالية من المعاني لانها تبحث في اشياء لا تقع تحت الحس لا فعلا ولا امكانا ومنها الخير والجمال يقول ونحن نسلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعني الذي حددناه لها وبالتالي فاننا نري العبارات التي تتتحدث عن هاتين القيمتين في الاشياء – قيمة الخير وقيمة الجمال – خالية من المعني لا تصلح ان تكون علما ولا جزء من علم" (32)

وهو من البداية يرفض وجهه النظر الموضوعية في القيم التي تعترف لها بوجود مستقل عن الانسان ويدافع عن وجهة النظر الاخري التي تجعل قيمة الشيء مجرد شعور ذاتي عند الانسان نحو الشيء وليست هي بكائنة فيه. ويعطي لنا مثالا علي ذلك بان الجمال في وصفي الوردة بانها جميلة هو شيء اضيف لها من عندي وصف لشعوري ازاءها لا وصف لها هي وهو موقف اقرب الي سانتايانا في كتابه" الاحساس بالجمال" وبيري في "النظرية العامة للقيمة"يستنتج منه زكي نجيب محمود علي عكس صاحبا الواقعية النقدية والواقعية الجديدة من ان العبارة التي تحتوي علي قيمة جمال وهي عبارة تتحدث عما ليس بحس انها عبارة ميتافيزيقية.

ويتابع زكي نجيب فتجنشتين في موقفه هذا فهو يرفض موضوعية القيم ويتبني وجهة النظر الاخري التي تسري في معظم مذاهب الفلاسفة المعاصرين وتشير كلماته الي هذا الموقف الذي يعود الي صاحب الرسالة الفلسفية المنطقية ولاقناعنا بان القيم جزء من ذاتنا وان العالم الخارج عنا لا خير فيه ولا جمال انما هو عالم من اشياء(34) : ينقلنا زكي نجيب من الميتافيزيقا الي العلم عن طريق اللغة موجها مجهوده الي اثبات ان العبارة التي تتحدث عنها قيمة شيء ما هي عبارة فارغة من المعني. وللغة عنده كارناب carnapوظيفتان هما: التعبير والتصوير(35)

أو عند ريتشارز aj.lictcher الذي حدد اللغة بالإستعمال ، فهي إما تستعمل إستعمالا علميا،أو إستعمالا انفعاليا حيث تجئ اللغة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها. وعلي هذا الأساس يقسم مذاهب الأخلاق إلي قسمين : مذهب تصويرية وتعبيرية. يتبني الفريق الأول القول بأن القيمة موضوعية تدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية ، والفريق الآخر يري أن العبارة الأخلاقية جملة تعبيرية تعبر عما في نفس قائلها مما لا يمكن مواجهته فيه. فهي أشبه بالصراخ مثلا أو بقهقهة الضحك، وهو ينتمي كما يخبرنا إلي هذا الفريق الثاني(37)

وهو يتبني تحليل ستفنسون Stevenson للإختلاف في الحكم الأخلاقي ، الذي يكون علي أحد ضربين : إما إختلاف علي وصف أمر وتفسيره وصفا وتفسيرا يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي "إختلاف الرأي" ، وإما أن يكون إختلافا في الميول والأهواء ،

وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلي الإتفاق ، إلا أن يكره أحد المختلفينة علي قبول أمر لم يكن يرضاه،وليس الإكراه إتفاقا بالمعني الصحيح.[38]

لا يرفض زكي نجيب القيم كلية ولا يستبعدها نهائيا كما يفهم من حديثه. بل هو يعني فقط بكيفية إدراكها ومدي خضوعها للمعرفة العلمية ، لذا فهو يميز بين حديث الإنسان عن رغباته الخاصة ووصف لميول الناس ، وإن كانت الأولي فهي عبارة فارغة من المعني،لأنه لا سبيل إلي تحقيقها، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة عنده،إذ يمكن الرجوع إلي ملاحظة ميول الناس كي يتحقق من صدق القائل ،إن هذه التفرقة ضرورية عند الرجل لتعلم متي يجوز الكلام عن القيم ومتي لا يجوز.

ويوضح لنا نقد زكي نجيب لأراء "جود" عنصرا مهما في فهمه للقيم وهي أداتيتها وإرتباطها بالفعل، يقول: إن أصحاب المذهب الوضعي المنطقي حين يجعلون الجمل الأخلاقية والجمالية بغير معني معني سوي التعبير عن أهواء قائليها فهم يقصدون الجمل الحملية لا الشرطية فهم إذ ينكرون أن يكون هناك معني لعبارة (س خير) يوافقون بالطبع علي وجود معني للألفاظ الدالة علي القيم إذا أستعملت لتدل علي أنها وسائل لغايات.[39] . وهو هنا يحيلنا إلي موقف البراجماتية خاصة رأي بيرس Ch. Pierce في "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟" :"فالجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معني لأنها لا تشير غلي عمل يمكن أداءه للتحقق من صدق معناها. ولا تكون الجملة بذات معني إلا إذا أمكن تحويلها إلي عمل : فكل جملة لا تدرك بذاتها علي ما يمكن عمله، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذي لا معني لا سواه[40].

ينكر زكي نجيب أن تكون القيم علمية أو موضوعا للدراسة، لأنها مما لا يمكن التحقق منه، الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معني، ولذلك فهي لا تصلح ان تكون جزءا من علم، لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوفر في أية قضية علمية، هو إمكانية التحقق من صدقها"فالعبارة الأخلاقية – وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معني ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة[41].

ويتسائل زكي نجيب عما تدل عليه كلمة "خير" أو كلمة "جميل" أو غيرها من الكلمات الدالة علي "قيم" حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر؟ إنها كما يخبرنا

تدل علي حالة نفسية عند المتكلم نفسه، إنها تدل علي أن للمتكلم إنفعالا بالحب أو الكراهيه نحو شئ بعينه، إذا نظر الرائي إلي شئ فقال عنه "هذا خير" أو "هذا جميل" كان بقوله هذا مشيرا إلي حالته الداخليه إزاء هذا الشئ ، دون أن يدل علي شئ خارج نفسه. إن المتكلم هنا يعبر عن ذات نفسه أو قل إنه "ينفعل" إنفعالا معينا،ويضع إنفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة"خير" أو كلمة "جميل" وبالطبع لا سبيل إلي مناقشة المنفعل في إنفعاله إن عبارات القيم لا تصف شيئا ولا تقرر شيئا إنما هي تعبر عن إنفعال المتكلم"[42] وهي تقال لعلها تثير في السامع إنفعالا شبيها به إننا هنا بإيزاء متابعة دقيقة لما يؤكد كل من أوجدن وريتشاردز في كتابهما "معني المعني" أن إستعمال كلمة "خير" إن هو إلا وسيلة للتعبير عن إنفعال المتكلم ويرد علي النقد الذي قدمه ديفيد روس للنظرية الإنفعالية في كتابه "أسس الأخلاق" ويبين تزيزبه في القول بموضوعية القيم وذاتيتها في كتابه "الصواب والخير".[43]

يتنقل زكي نجيب من تبني موقف الوضعية المنطقية الذي يرفض القيم بإعتبارها عبارات ميتافيزيقية خالية من المعني إلي تبني النظرية الإنفعالية كما يتضح في قوانينه "النظرية الإنفعالية" التي نقدمها لك الآن وندافع عنها تسوي بين والجمال في أن كليهما معتمد على النفس المدركة لا على صفة في الشخص المدرك[44] ، وهو يريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها لسنا نلغيها ،وإنما نضعها موضعها الصحيح ،وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في علم الطبيعة ،ولا تناقض بين أن يكون التقدير ذاتيا وأن نعتز به ونذوذ عنه .[45]

ويحلل نقد الأستاذ بتون paton للنظرية الإنفعالية في القيم ،ذلك لأن بتون يهاجم النظرية الإنفعالية بطريقة خطابية لا بطريقة منطقية ، وثانيا لأنه دافع في نهاية حديثه عن عن هذه النظرية التي جعلها موضع هجومه موضحا أن المباديء الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة ، وهو نفس موقف زكى نجيب محمود والنظرية التي يدافع عنها ،هي أن الحكم الأخلاقي هو تعبير عن إنفعال المتكلم ازاء شيء ما محاولا أن يحدث انفعالا شبيها عند السامع ،إذن فلا صدق قيمة ولا كذب ،لأن الإنفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ، ويستشهد بأقوال آير في كتابه عن "اللغة ،الصدق والمنطق " فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي ، حكمه في

ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وماإلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ،ولا تصور أمرا خارجيا .[46]

وهو يؤكد موقفه ويلخصه في أن العالم لا خير فيه ولا جمال ، بمعنى أنه ليس من أشيائه شىء إسمه خير ،وشىء إسمه جمال ،فالشىء نفسه يكون خيرا او شرا أو جميلا أو قبيحا حسب ما تراه أنت فيه ، والمحيط الإجتماعي والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه في الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك .

وهو يناقش هذه القضية في الفصل الرابع من كتاب " نحو فلسفة علمية " تحت عنوان الكلمات ومدلولاتها حيث يخصص الفقرة الخاصة بالكلمات الوجدانية بعد أن عرض لثلاثة ضروب من الكلمات هي "اسم العلم والإسم الكلي والكلمة المنطقية "وليس فيها ما هو رمز كامل يدل على وجود مسماه وجودا فعليا في دنيا الأشياء إلا اسم العلم ثم يتحدث عن الكلمات التي تدل علي قيمة خلقية أو جمالية ،الكلمات التي تدل على أن المتكلم إنفعالا من نوع معين لكنها لا تشير الى كائن خارجي ،إن كلمة جميل وما يدور من مدارها من كلمات لا تشير في عالم الإشياء الخارجية ، بل تشير الى حالة نفسية يحسها قائلها ، ثابتة مهما تختلف الآراء في تحديد معني الجمال فهي جميعا على إتفاق بأن جزء من المعنى – على الأقل – هو جزء من التأثر الداخلي الذي يتعرض له من يشهد شيئا جميلا ،لكن اختلاف الآراء بعد ذلك في تجديد الجانب الخارجي الإدراكي من معنى الجمال [47]، خلاصة الأمر عنده هي أن الألفاظ الدالة على قيمة جمالية أو قيمة خلقية ليست من قبيل الأسماء التي تسمي شيئا بذاته في عالم الأشياء كأسماء الأعلام ، وليست هي من قبيل الأسماء الكلية التي تدل الواحدة منها على مجموعة وصفية فد تتحقق عناصرها في شىء بذاته من أشياء العالم الخارجي ، وليست هي من قبيل الكلمات المنطقية ، بل هي نوع رابع وفريد ،إذ هي لا تشير الى أي مدلول خارج الإنسان الذي يسوقهها خارج كلامه ليخرج منه انفعال أحس به وربما أراد أن يثير به انفعالا شبيها به عند سامعه .[48]

الأخلاق إذن نسبية ، وهذا مدار الفصل الثاني عشر من "نحو فلسفة علمية" الذي جعل عنوانه من المطلق الى النسبي ، فقد كشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على القيم أنها ليست من المعرفة إطلاقا فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع

المعرفة من يقين مؤكدا ان المماثلة بن الأخلاق والعلوم ستنتهي بها الأمر الى وبال على الأخلاق نفسها [49]يقول "ليست الأخلاق ومبادئها من قبيل المعرفة العلمية بنوعيها الرياضي والطبيعي ..وإن أصر الفلاسفة على أن يماثلوا بين الأخلاق وبين العلم كانت النتيجة العلمية لذلك زوال الأخلاق نفسها ، لأننا عندئذ سنكتفي فيها بالعبارات الوصفية وتخرج منها جانب الأمر ،اي انا نكتفي بأن نصف الطرائق التي يسلك بها هذا المجتمع أو ذاك في ظروف حياتهم المختلفة دون أن نصف هذا الطريق بقيمة معينة ، مع أن صميم الأخلاق هو أن تكون معيارية ،أي أن تضع للناس ما ينبغي أن يكون ،لا أن نكتفي بوصف ما هو كائن ،لكنها إن رسمت لنا ما ينبغي أن يكون فقد خرجت من نطاق العلم الموضوعي ودخلت في نطاق آخر من الكلام ، وهو الكلام الذي يعبر به الإنسان عن رغباته وآماله ، وفي ذلك لا يختلف الناس دون أن يكون في اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه ، ويتفق هذا الموقف تماما مع موقف ريشنباخ الذي يقول "إن الأخلاق لو كانت ضربا من المعرفة لما كانت على نحو ما أرادها الفلاسفة الأخلاقيون أن تكون ، أى لما كانت تقدم توصيات اخلاقية ، ويضيف أن التحليل الحديث للمعرفة يجعل الاخلاق المعرفية مستحيلة ، فالمعرفة لا تشمل على اية اجزاء معيارية وبالتالى لا تستطيع تفسير الاخلاق .[51]

ويستخلص مراد وهبه من تحليل زكى نجيب اللغوى نتيجتين تخصنا منها الثانية: التى ترى ان القيم تعبير ذاتى صر لا شان له بالعالم الخارجى مغزى ذلك انه اذا اختلف اثنان فى حكم تقويمى فلا سبيل الى الرجوع الى مقياس خارجى لنفصل به. ايهما مصيب وايهما مخطئ ويرجع دافع زكى نجيب الى تبنى هذا الموقف إلى دافع اجتماعى ، لانه يقرر ان الاخلاق مرتبطة بالطرائق التى يسلك بها هذا المجتمع او ذاك فى الحياة ولما كانت الاخلاق تقع خارج نطاق العلم فلا ينطبق عليها مبدا عدم التناقض ، ومن ثم تصبح جميع الاخلاقيات مشروعة ولهذا ليس ثمة داع الى تغييرها والنتيجة المحتومة بعد ذلك انه ليس ثمة مبرر لالتزام الفرد بقضية اجتماعية .[52]

والحقيقة ان نقد مراد وهبه صحيح تماما اذا تعلق الامر بموقف زكى نجيب فى "خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية: وهما عملين يغلب عليهما عرض موقف الوضعية المنطقية وليس الموقف العام للمفكر العربى التى اشرنا الى بداياته فى الفقرات

الاولى من هذا البحث والذى يتجلى فى الجبر الذاتى ويتضح بعد ذلك فى مؤلفاته المختلفة خاصة : " وجهة نظر " و" ومن زاوية فلسفية " و" ثقافتنا فى مواجهة العصر " ويظهر بشكل اوضح فى " تجديد الفكر العربى " وما يهمنا الاشارة اليه قبل تحديد معالم هذا الموقف هو ان زكى نجيب فى هذه الاعمال لا يغير من موقفه بل انه يوسع من فهمه للقيم ، ويفصل فى بيان هذا الموقف الذى جاء عرضا فى " خرافة الميتافيزيقا " و " نحو فلسفة علمية " واسيئ فهمه ، ان زكى نجيب محمود لا يتخذ الوضعية مذهبا بل اداة وطريقة علمية فى التفكير يقول : اجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاها هو فى حقيقته " منهج للتفكير " لا مذهب يورط فى مضمون فكرى بذاته ، فكنت كمن وضع فى يده ميزانا يزن به ما يشاء دن ان يملا يديه بمادة معينة لابد ان تكون هى وحده موضع الوزن والتقدير .[53]

ان وجهة نظر د.زكى نجيب هى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة فى مركب واحده منه تتكون الشخصية العربية الجديدة ، لا انسى ان العلم ليس هو القيمة الاول موضوعيا ، والثانية ذاتية بدون ان تكون موضوعية الاولى فخرا له ، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها ويقول بمرارة لست ادرى الافضل فى هذه التفرقة بل انى لم اذكر عنها شيئا فى هذا الكتاب وكفانى ما قلته عنها وما لقيته بسببها[54] ان زكى نجيب يقول يثنائية العلم والقيم ويعترف للاخيرة بنوع من الذاتية واذا تسئلنا عن كنية هذه الذاتية فنحن نتحدث عن الارادة او حرية الارادة والفعل وهذا محور القدرة الخاصة .

نحو نسق شامل للعلم والقيم :

ان طبيعة القيم عند زكى نجيب طبيعة مزدوجة . وهو يشير فى دراسته ازمة القيم فى عصر الانطلاق الى ازدواجية القيم بين العالم الخارجى والعالم الداخلى وان هذا الأزدواج هو الحالة الطبيعية بين افراد امة مع افراد امة اخرى ، لكنه عندى ليس فى الحالة الطبيعية بين ابناء الامة الواحدة الا فى مراحل الانتقال والتطور . ونحن فى حالة انتقال من طور الزراعة الى طور الصناعة لكننا مازلنا مثقلين باخلاقيات المجتمع الزراعى ، مثل فهمنا لقيمة الزمان وللتفاوت الطبيعى يقول ان اول ما يلفت انظارنا

ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير مرحلة الانطلاق هو ازدواج القيم فنحن مشددون اليوم بين قديم وجديد نعمل باجسادنا على نحو ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو اخر[55] يتحدث زكى نجيب فى هذه الفترة الهامة 1967 عن التحول الاجتماعى وعن اهمية القيم ودورها فى هذا التحول ، ويرى انه لن تستقيم الامور وتتناغم جوانب حياتنا الا اذا احدثنا الثورة فى القيم كما احدثناها فى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية .[56]

ويرى فى درساته "ارادة التغير" ان الارادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف المنشود وانه حيث لا عمل فلا ارادة وان كل عمل انما هو تغيير لاوضاع الاشياء وان فنحن اذا قررنا لشخص او لجماعة ارادة فقد قررنا بالتالى ان هذا الشخص او هذه الجماعة تعمل عملا تغير به اوضاع الحياة قليلا او كثيرا ، والثانية هى انه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد فى طريقة حياته وبين ان يكون ملتزما بالاهداف والمبادئ والقواعد التى اقامها المجتمع الذى هو احد افراده[57] يتحدث زكى نجيب هنا عن ثنائية بين العلم القائم على التحقق والأخلاق القائمة على الارادة . لا يلغى القيم ولا يستبعدها بل يؤكد عليها ويجعلها جزءا أساسيا من موقفه الفلسفى العام الذى عرضه فى "تجديد الفكر العربى" . وكما أكدنا من قبل فما قدمه فى هذا العمل هو استخدام المنهج الوضعى العلمى فى بحث التراث الفلسفى العربى ، فهو ليس تحولا أو تغيرا بل تأكيد لقدرة المنهج على دراسة موضوعات أخرى أو قل إن زكى نجيب هنا يوسع من فهم العلم والمنهج العلمى ويضيف إليه أبعادا جديدة فى حياة الإنسان . وأن هذا الفهم ليس جديدا عليه فأهتمامه الأول هو الإنسان وحرية الارادة موضوع بحثه الجبر الذاتى .

يقدم لنا فى الفصل الثامن من "تجديد الفكر العربى" فلسفة عربية مقترحة ، وهى فلسفة ثنائية ، ثنائية بين السماء والأرض ، بين الطبيعة والفن . يقول :إننا نميل بفكرنا إلى الثنائية ، وهى نظرة تأبى أن ينطمس الفرد الإنسانى الحر المسئول فى عجينة واحدة مع جميع مفردات العالم الطبيعى .. وهى نظرة تجعل للإنسان –دون جميع الكائنات- ضربا من الارادة الحرة المسئولة ، التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع . إن زكى نجيب يواصل ما قدمه فى الجبر الذاتى ، كما يتضح فى قوله :من هنا ترانا (الضمير يعود عليه) لا نطمئن بالا حين يقال عن الانسان إنه ظاهرة تخضع كلها

للتقنين العلمى وتحرص على أن تبقى منه جانبا يستعصى على ذلك التقنين ، لأنه جانب مريد خلاق مسئول عن خلقه وارادته ويبتكر الفعل ابتكارا قد يغير به تسلسل الأسباب والمسببات كما يتصوره العلم الطبيعى .[58]

إن زكى نجيب كما أشرنا من قبل يقترب كثيرا من كانط ، ليس فقط فى التمييز بين عالم الطبيعة الموضوعى وعالم الاخلاق الذاتى ، عالم الحرية الفردية والارادة الخيرة والواجب وغيرها . فمفكرنا يرفض أن يكون مدار الأخلاق المنفعة. يرى أن القضية هى جزاء نفسها ، أرادها لنا الله وعقلناها ، فالفعل عنده يعد فاضلا فى ذاته بغض النظر عن نتائجه . وبعبارة أخرى فاننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب ، لا على أساس الفائدة ، وهذا لا ينفى أن الواجب قد يجئ مصحوبا كذلك بنتائج نافعة فوق كونها واجبا ، ولكنه واجب يؤدى قبل أن نفكر فيما يترتب عليه من خير نافع " [59]

إن ما يقدمه زكى نجيب من فلسفة عربية مبنية على ثنائية الأرض والسماء يفتح أمامنا آفاقا مغلقة . فهى ثنائية تضع الانسان على قدميه فوق الارض ، وترفع رأسه الى السماء ، أى أنها تتيح له أن يعيش لهما معا ففى الأرض يسعى علما وعملا بكل ما تطلبه العلم من دقة وما يتطلبه العمل من صبر ودأب ، وفى السماء يهتدى بالمثل التى ترسم أمامه لتكون له على الطريق أهدافا وغايات . [60]

هنا قد يعترض معترض بالقول إن هناك تناقضا فى هذا الموقف الذى يقدمه زكى نجيب ، وقوله بنسبية القيم . ومن هنا فهو يوضح هذا الموقف ويرفع هذا التعارض بقوله لا أرانى قد بعدت كثيرا عما كررت الدعوة إليه . وذلك لأن ثبات القيمة فى اطارها العام ، لا ينفى مجرد تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش فى عصر من العصور . فحرية الانسان- مثلا – هى مبدأ مقطوع به ، أو يجب أن يكون ، لكن مضمون الحرية يتغير ، لأنه يتسع مع نمو الانسانية ونضجها"[61] ومن هنا فهو يضيف إلى موقفه السابق فى القيم . فالفلسفة تحلل العلم وقضاياه لترى متى تكون الصيغة العلمية المعينة صادقة ومتى لا تكون ولكنها لا تعبأ بالانسان إذا تترك أمر الانسان للأدب والفن فلنا عندئذ أن نقول لهم : لا إننا نسايركم فى فلسفة العلم لكننا نوجب أن نضاف إليها فلسفة للإنسان الحى ، الذى ينبض فى صدره قلب ويطمح فى حياته إلى أبعد الغايات .

وتحت عنوان الإنسان العربى كيف يواجه الطبيعة فى الفصل العاشر من تجديد الفكر العربى ، يقدم لنا ما يقوله مفكروا الغرب فى مشكلة المواجهة التى يواجه بها الانسان الطبيعة . وحاول أن يقدم لنا ما يمكن أن يقوله مفكرا عربيا حول هذه العلاقة . فاذا كان محور المواجهة بين الانسان وما يحيط به عند مفكرى الغرب هو "العلم" فمحور المواجهة عند المفكر العربى هو "الأخلاق" ، وهو يستخدم لفظ الأخلاق ليعنى به مبادئ السلوك الصحيح تجاه مختلف المواقف . ويرى أن من أهم الاضافات التى أضافتها الثقافة العربية –صادرة فى ذلك عن العقيدة الاسلامية- تنظيمها لأخلاق الفعل . بعد أن كانت الأخلاقية قبل ذلك مقصورة على النية والضمير فلابد أن توضع النية الحسنة على محك الفعل ، ومحك الفعل عادة وهو الآخرون ، هو المجتمع ، هو الإنسان وبغير هذا الطرف الخارجى لا تتم للموقف أخلاقية .[62]

يقول زكى نجيب محمود مثل كانط بالواجب اساسا للاخلاق فمعنى الاخلاق عندنا؛ هو الواجب لا السعادة[63] والواجب عنده يتضح لنا مكون من الضمير المبنى على حرية الارادة والفعل الذى يتجاوز حدود الفرد الى بقية افراد المجتمع . وهو يؤكد على ضرورة الوجود الاجتماعى ليكمل الفرد يقول ان احتكام الفاعل الى قانون او شرع لا ينفى احتكامه الى ضميره بل يضيف اليه ، فالاكتفاء بمحكمة الضمير وحده قد لا يلزم الانسان بالانغماس فى حياة العمل ويقدم لنا فى نهاية كتابه اسشهادا ذا دلالة حيث ينقل القيم من ميدان المعرفة الى ميدان الارادة . ومن الفرد الى المجتمع . لقد راى امام من ائمة الفقهاء المسلمين وهو ابن تيمية _ ان معرفة الله من حيث هو ماهية، مستحيلة على الانسان وانه لا سبيل امام الانسان لمعرفة الله الا بمعرفة ارادته التى كشف عنها لابيائه والتى ينحصر واجب العباد فى طاعتها وما اراده الله الا مجال القيم التى يراد للوك الانسان ان يسير على مقتضاها ولما كان هذا السلوك المراد يغلب ان يكون ذا صلة بحياة الاخرين فى المجتمع كانت فكرة الامة ذات اهمية بالغة[65] ومن هنا كان تراث الامة هو مصدر تحديد القيم عند فيلسوفنا حيث يرصد لنا فى الفل العاشر نموذج الانسان فى تراثنا . فهو يرسم خطوط تصور نموذج الانسان كما تمناه اربعة من اعلام الفكر العربى القديم هم : مسكويه والغزالى والرازى والجاحظ . ان ما يهم زكى نجيب محمود هو الانسان لذا فهو يرى ان علينا ان نغير من زاوية النظر التى ينظر بها

المفكر الغربى للطبيعة فالمواجهة فى القرب بين الانسان والطبيعة تنتهى بعلم وعندنا مواجهة للمجتمع الانسانى تنتهى بالقيم ويدرك كل من الفريقين باى طابع يتميز وما الذى ينقصه ليكتمل الانسان انسانا . [66]

يميز زكى نجيب بين عالم الطبيعة الذى يخلو من القيم ، فهى ليست من موجوداته وبالتالى فهى ليست علم او جزء من العلم ، وعالم الانسان او ملكه الحرية وهو عالم الضمير والفعل ، احيانا يحدثنا عن العالم الاول فقط مؤكدا ذاتية ونسبية القيم ، واحيانا يضمها فى نسق ثنائى الابعاد يجمع العلم والقيم وهو ينشغل بالحديث عن قيمة القيم فى كتابه من زاوية فلسفية فيجعل منها ربانا يقود سفينة المرء فى حياته. شبه السفينة وربانها يكون الانسان بما يغمر راسه فى قيم ، هى قيم يدركها بالفطرة حبا وحينا اخر تبث فى نفسه بثا فانك ترى هذا الانسان فى صخب الحياة صاعدا هابطا ساخطا راضيا مستسلما او تاثر فتدرى انا وانا لا تدرى فهم سخطه ورضاه لان الشواهد المنظورة قد لا تكفيك للفهم والتعليل وذلك لانها من المعانى فى راسه التى تسيره ، وان شئت فقل انها مجموعة القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه ففهمه على حقيقته هو فهمها.[67]

يرجع زكى نجيب نشاط الانسان الى القيم الثلاثة تنطوى تحتها المعانى التى تضبط مسالك الانسان فى خضم حياته وهى الحق والخير والجمال فى مقابل : الادراك والسلوك والوجدان . هى قيم ثلاثة تدور عليها حياة الانسان دوران الرحى حول قطبها وعنها تتفرع معان يضحى الانسان بنفسه ولا يضحى بها [68]وبسبب هذا الموقف من القيم وابتعاده عن نظرية الوضعية المنطقية فى القيم مع ان ما يقدمه زكى نجيب هنا هو تفسيل وتحديد لموقفه العام من القيم ، وهو ما يتضح من ختام الدراسة المشارة اليها حيث يقول : وهكذا تقلب البصر فى مسرح الحياة الانسانية فتراها مرتكزة اخر امرها على مجموعة من القيم او المعانى لا تكون ابدا موضع اختلاف للرأى من حيث الاساس ، وان اختلف الراى عليها فى الشرح والتطبيق ويضيف مواصلا لو نفذت ببصرك الى اعماق النفسو لا لفيتها على عقيدة راسخة بانه لا بقاء بغير مجموعة القيم التى ادركتها بالفطرة السليمة حينا او بثت فيها بالتربية القومية حينا اخر فان اعوج السلوك الظاهر عن املاء تلك المعانى الشريفة لم يحتج الامر الى تغير فى فطرة الانسان ، بل احتاج

الى تربية جديدة تنسق بين الظاهر والباطن فيسلك الانسان عندئذ سلوكا سويا يجمع الانسانية كلها بمثل ما يجمع اليوم افراد الاسرة الواحدة . [69]

خاتمة

ومما سبق يظهر أن الاهتمام بالقيم عند زكى نجيب محمود من أول اهتماماته الفلسفية ، وأكثرها استمرارية واتساعا بدأ فى الجبر الذاتى وشغل مؤلفاته التالية ذات الصبغة العلمية الخالصة "موقف من الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية" واستمر فى مؤلفاته التالية خاصة فى "تجديد الفكر العربى" . وهو يشير فى عمله الأول إلى جانبين للإنسان مؤكدا على أنه كائن فريد خلاق مبدع وهذا الجانب هو ما يستعصى على العلم . وجاء فى مؤلفاته التالية أن العلم الذى ينشغل بعالم الطبيعة الموضوعى ليس به قيم ، وأن ما نطلق عليه الخير والجمال هى أمور إنسانية ذاتية نسبية . وأكد "تجديد الفكر العربى" وما يليه على أنه بالاضافة إلى نظرة الغرب التى تستبعد القيم فى مواجهتها للطبيعة هناك نظرة الشرق التى تؤكد على الأخلاق وأن القيم والغايات هى ما يوجه حياة البشر . إن معنى هذا فى رأينا يتمثل فى النقاط التالية :

- أن الموقف الوضعى المنطقى من القيم ، الذى ظهر بأوضح ما يكون فى خرافة الميتافيزيقا ، والقائل بنسبية الخير والجمال ليس هو الموقف الأول ولا الوحيد ولا الدائم للدكتور زكى نجيب من القيم . حيث يسبقه الجبر الذاتى ويلحقه كتابات متعددة تعترف للقيم بوجود موضوعى فى حياة البشر .

- الجبر الذاتى يقدم ثنائية ظلت مستمرة لدى زكى نجيب محمود منذ كتابه الشرق الفنان ، وحتى تجديد الفكر العربى ، ظهرت فى البداية غير واضحة أو بمعنى أدق غير معلنة ، فيها صدى فلسفة كانط النقدية وتمييزه بين عالم الطبيعة وعالم الحرية . وظهرت محددة تماما فيما أطلق عليه "فلسفة عربية مقترحة تؤمن بثنائية السماء والأرض ، الفن والطبيعة" تؤكد أن الأرض والعلم لا يكتفيان دون السماء والقيم.

- أن الاتساق هو ما يميز موقف نجيب من القيم على الرغم من ما يبدو فى الظاهر من تعارض بين موقف وضعى منكر للقيم وموقف أخر يقر لها بنوع من الوجود أو بين القول بنسبيتها فى موضع واطلاقيتها فى موضع آخر. وهو النقد الذى يوجهه أحد الباحثين فى "الوضعية المنطقية والتراث العربى" [70]

- أن القيم تقع خارج مملكة العلم وداخل مملكة الانسان ، تظهر النسبية عبر نظرة العلم لها وتعامله معها وتظهر الموضوعية عبر نظرة الانسان لها . وهى ذات وجود انطولوجى من وجهة نظر الثنائية بل وانها ذات وجود الهى خالد فمصدرها السماء . والحقيقة أن القيم فى مملكة الانسان أشبه بالقوانين فى مملكة العلم .

- يعطينا زكى نجيب محمود تحديدات متعددة انطلاقا مما سبق هى أن القيم تمثل عالم حرية الارادة وتكتمل بالفعل ، وأن الفعل الذى يحقق القيم ليس هو الفعل الفردى –فى اطار الضمير- بل فعل الفرد فى علاقاته مع الآخرين . وأن المقصود بها ليس فقط تحقيق السعادة ، ولكن أداء الواجب . ومن هنا فهى ذات بعدين ، البعد الذاتى النسبى المتغير كانفعال ورغبة وأمنية وعاطفة على نحو ما تقول به المدرسة الانفعالية والوضعية المنطقية والبعد الموضوعى كفعل متحقق فى سلوك الانسان الفردى والاجتماعى .

- أن للقيم مصدرها السماوى ومجالها الانسانى وطبيعتها التاريخية الاجتماعية كما يؤكد فى "ارادة التغيير" و"القيم فى عصر الانطلاق" . وهى مما يمكن تنميته وتغيره وتطويره بالتربية "قيمة القيم". كل هذا يوضح اهتمام مفكرنا الكبير بدراسة طبيعة القيمة ومصدرها ومجالها ، ذلك الاهتمام الكبير بالقيم يرجع بالمقام الأول إلى اهتمامه بالانسان .

الهوامش :

[1] يشير البعض الى تحولات فى موقف زكى نجيب محمود الفلسفى ، وانتقاله من المرحلة العلمية أو الوضعية المنطقية إلى مرحلة تجديد الفكر العربى والمعقول واللامعقول . انطلاقا من اختلاف موضوعات البحث ، بينما تفترض الدراسة الحالية وحدة المنهج فى أعمال زكى نجيب على الرغم من اختلاف الموضوعات ومن اصحاب التفسير الأول نجد إمام عبد الفتاح إمام فى ترجمته للجبر الذاتى ، حيث يؤكد على الجانب الميتافيزيقى عند زكى نجيب السابق على المرحلة العلمية . وكذلك منى أبو زيد فى زكى نجيب ومراحله الفكرية ، مجلة المنتدى الامارات العربية عدد 94 مايو1991 ، ص34 . والفصل الأول من كتابها الفكر الدينى عند زكى نجيب ، دار الهداية ، القاهرة ، 1993 ، ص15 وما بعدها .

[2] زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى : ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، ص 4 .

[3] الموضع السابق .

[4] نفس الموضع

[5] المرجع السابق ، ص4-5

[6] المرجع السابق ، ص21-22

[7] المرجع السابق ، ص23

[8] الموضع نفسه

[9] المرجع السابق ، ص44

[10] المرجع نفسه ، ص52-53

[11] راجع الفصل الذى خصصناه عن القيم عند زكى نجيب محموج فى دراستنا توفيق الطويل ودراسات القيم فى العربية فى الكتاب التذكارى الذى اصدرته كلية الآداب جامعة القاهرة عن الدكتور توفيق الطويل 1995 .

[12] زكى نجيب محمود : الجبر الذاتى ، ص54

[13] راجع موقف بيرى فى أحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى ، القاهرة ، 1988، الباب الثانى ، الفصل الثانى

[14] زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص54، الحاشية

[15] المرجع السابق ، ص55

[16] المرجع السابق ، ص58

[17] راجع هذا الموقف كل من محمد محمد مدين : القيم عند جون ديوى رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب جامعة القاهرة . وأحمد عبد الحليم عطية : القيم فى الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيرى

[18] زكى نجيب محمود : المرجع السابق ، ص64

[19] المرجع السابق ، ص65

[20] المرجع السابق ، ص83

[21] المرجع نفسه ، ص115-118

[22] المرجع نفسه ، ص150

[23] نفس الموضع

[24] المرجع السابق ، ص152

[25] المرجع السابق ، ص153

[26] الموضع نفسه

[27] المرجع السابق ، ص196

[28] المرجع السابق ، ص246

[29] المرجع نفسه ، ص256

[30] الموضع نفسه

[31] نفس المرجع ، ص294

[32] زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، القاهرة ، 1987،ص110

[33] راجع كل من ج سانتايانا ، الاحساس بالجمال ، ترجمة محمد مصطفى بدوى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ورالف بارتون بيرى : آفاق القيمة ، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام ، النهضة المصرية ، القاهرة ، 1968 ودراستنا : القيم فى الواقعية الجديدة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1988 .

[34] نجد هذا الموقف واضحا فى بداية كتاب فتجنشتين:رسالة منطقية فلسفية ، حيث يقول :"معنى العالم يجب أن يكون خارج العالم ، كل شئ فى العالم هو كما يحدث ، فى العالم لا يوجد قيمة ، وان وجدت فليس لها قيمة ، لو أن هناك أية قيمة بمعنى القيمة فانها خارج الكل".

[35] يتابع زكى نجيب موقف كارناب فى تحديده لطبيعة اللغة ، ويجعل منه أساسا لفهمه للقيمة ويردنا إلى كتابه Philosophy and logical Syntax ص33

[36] راجع كتاب ريتشاردز:فلسفة النقد الأدبى ، الذى يعتمد عليه زكى نجيب محمود ويستعين بتقسيمه لوظائف اللغة ليقسم على أساسها مذاهب فلاسفة الأخلاق .

[37] زكى نجيب محمود :موقف من الميتافيزيقا، ص114

[38] المصدر السابق ص117 ، يعتمد زكى نجيب على ستفنسون ربما أكثر من أير وكارناب ، وينتقل عنه امثلته ، ويستشهد به الصفحات من 114 حتى 117 مما يجعله أقرب إلى موقفه الذى يرجع القيم إلى الانفعالات .

[39] زكى نجيب : موقف من الميتافيزيقيا ص121

[40] المصدر السابق ص 122

(41) يستند رفض زكى نجيب لإمكانية الدراسة العلمية للقيم لأنها في رأيه مما لا يخضع للمنهج العلمي ، ولايمكن التحقق منها ، وقد أفاض عدد كبير من الباحثين في دحض مبدأ التحقق باعتباره وسيلة علمية دقيقة لدراسة القيم

(42) زكى نجيب: المصدر السابق ص 126

(43) المصدر السابق : ص 130

(44) المصدر السابق : ص 130

(45) المصدر السابق: ص 132

(46) المصدر السابق: ص 135

(47) زكى نجيب: نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية القاهرة 1980 ص 109

(48) المصدر السابق: ص 113

(49) ريشنباخ :نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة دكتور فؤاد زكريا ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979 ،ص 242

(50) زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ص 362

(51) ريشنباخ : الموضع السابق

(52) مراد وهبة :مقالات سياسية وفلسفية ، مكتبة الأنجلو القاهرة 1967 ص

(53) زكى نجيب: مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق عام 1978 ص246

(54) زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، الأنجلو المصرية ، القاهرة 1967 ، ص

(55) المصدر السابق: ص228

(56) المصدر السابق: ص 129-130

(57) المصدر السابق: ص 129-130

(58) زكى نجيب محمود :تجديد الفكر العربي ط9 ، دار الشروق ،1993 ص 276

(59) المصدر السابق: ص277

(60) المصدر السابق: ص284-285

(61) المصدر السابق: ص 285

(62) المصدر السابق ،ص381

(63) المصدر نفسه ، ص297-298

(64) المصدر نفسه ، ص382

[65] المصدر نفسه ، ص385

[66] المصدر نفسه ، ص386

[67] زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص121

[68] المصدر نفسه ، ص123

[69] المصدر نفسه ، ص127

[70] عبد الباسط سيد :الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكى نجيب محمود الفلسفي ،دار الفارابي ، بيروت 1990 ، ص 227-230

نازلي إسماعيل وفلسفة القيم

تعد نازلي إسماعيل حسين (1927 – 2001)،من الأساتذة القلائل المتخصصين في دراسة القيم الإنسانية، مثل عادل العوا في سوريا، وبعدهما الربيع ميمون في الجزائر. هي أستاذة جامعيةمصريةلها رؤية فكرية متميزة، تركزت جهودها العلمية وإنتاجها الخصب الدقيق في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عامة، فلسفة القيم خاصة.ولدت في حي العباسية بالقاهرة في اليوم السابع عشر من شهر مايو سنة 1927 بمصر، بهذا تعد من الرعيل الأول.كان والدها (إسماعيل حسين) يعمل أستاذاً للغة العربية بالجامعة الأمريكية.

وقد حصلت على درجة "الليسانس" في الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1950،ودكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون بباريس عام 1956. وكانت بعنوان:مصادر فلسفة لوي لافيل. L'Acte et les sources de la philosophie de Louis Lavelle.Thèse principale pour le Doctoratés Lettes, Sorbonne-Paris, 1956.والرسالة التكميلية لدكتوراه الدولة من جامعة السوربون بباريس عام 1956، بعنوان: الديالكتيك (الجدل) La dialectiqueThèsecomplémentaire pour le Doctorat és Lettes, Sorbonne-Paris, 1956

وبعد أن حصلت علي درجةالدكتوراه، تحت إشراف عالم القيم الفيلسوف المثالي الفرنسي لوسين، وعادت من فرنسا عام 1956،و انتدبت في الفترة بين عامي 1956 – 1957 للتدريس بقسم الفلسفة بآداب عين شمس.وتم تعيينها في الثامن والعشرين من شهر أغسطس سنة 1957 بوظيفة مدرس بقسم الفلسفة بآداب عين شمس. أخذتتترقى في سلم الدرجات الجامعية من مدرس إلى أستاذ مساعد (1965/4/28) إلى أستاذ (1972/6/27) إلى رئيس لقسم الفلسفة بآداب عين شمس، كما شغلت منصب وكيلة الكلية للدراسات العليا والأبحاث اعتباراً من1978/11/2. وقد سافرت الدكتورة نازلي إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1981 لحضور حلقة نقاشية حول فلسفة الظاهريات عقدت في الفترة من 5

إلى 19 يوليو من ذلك العام[1].وقدمتإلى المكتبة العربية عددا من الدراسات الفلسفية (ترجمة وتأليفاً)، ونذكر منها:

«مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، (لايمانويل كانط)، القاهرة، 1967، و«تأملات ديكارتية – المدخل إلي الظاهريات»، (إدموند هوسرل)، القاهرة، 1970.أما المؤلفات فهي:

«النقد في عصر التنوير - كَنْت »، القاهرة،1972، و«الشعب والتاريخ»، القاهرة، 1975، و«الفلسفة الحديثة – رؤية جديدة»،1979، و«الإنسان والقيم»، 1980، و«الفلسفة الألمانية»، 1981، و«العلم ومناهج البحث»، 1981، و«الفلسفة المعاصرة»، 1982، و«مناهج البحث العلمي»، 1982 و«نظريات في فلسفة القيم»، القاهرة، 1983.

كان التساؤل المحوري الذي دارت حوله أفكار نازلي إسماعيل هو:ما قيمة الفلسفة إذا تحولت إلى نظرية أو مذهب بلا نبض أو حياة؟ ولقد كشفت لنا أعمالها الفلسفية عن إجابة متناثرة في ثنايا هذه المؤلفات عن هذا التساؤل فهى تؤكدأن« النقد هو الذي يعيد الصلة بين الفكر والواقع، بين العقل والحياة»، «النقد في صورته الايجابية هو بناء للواقع وتأسيس للعلم»[2].

لقد رأت أن عصر التنوير قد سادته الروح النقدية، لذا فهو أزهى عصور التاريخ الإنساني، تألقت فيه شموس العلم والمعرفة من أجل تحرير الإنسان من ظلمات الجهالة والعبودية. كان عصر التقدم التكنولوجي الذي ساعد على تقدم المناهج العلمية التجريبية. حقاً لقد ظهرت العلوم وتقدمت في عصور سابقة من التاريخ ولكنها كانت تهدف أولاً إلى وضع النظريات العلمية. أما في عصر التنوير فقد غدا العلم وسيلة فعالة لتغيير وجه المجتمع الاقتصادي والحضاري.

ولم يكن العلم وحده هو زاد العقول في هذا العصر،بل كان التفلسف هو النشاط الفكري الذي بدونه ما تقدمت العلوم وما تنورت الأذهان. كانت الفلسفة هى الروح السائدة في هذا العصر، روح الثورة وروح النقد البناء.إن الفلسفة في القرن الثامن عشر ليست محاولة لوضع

نظريات ومذاهب فكرية، إنما هى وسيلة لتنوير العقول في كافة مجالات العلم والمعرفة. ومنذ نشأة التفلسف وبخاصةٍ مع سقراط، كان التنوير هو الغرض الأساسي من الفلسفة، تنوير كل فرد وتنوير الناس جميعاً. و«النقد» كما تقول نازلي إسماعيل: «ليس هو نقد المؤلفات والكتب، إنما هو تحليل تصورات العلوم، وتحليل قدرات الإنسان في المعرفة، وعلى هذا الأساس يكون النقد هو المقدمة الضرورية لكل علم للتمهيد الضروري للمعرفة». إن النقد هو الذي «يمهد الأساس للبناء قبل تشييد البناء نفسه، ومهمة النقد هي إزالة المهملات الملقاة في طريق المعرفة ومنهجه الأصيل هو منهج التحليل». لذلك يجب أن يكون الغرض من النقد هو تحليل التصورات والأفكار والمعاني للكشف عن مصدرها.

إن «النقد» هو جوهر الفلسفة، فالفلسفة ترفض قبول أى اعتقاد لا تثبت صحته بأدلة واستدلالات. والاعتقاد الذي لا يمكن البرهنة عليه بهذه الطريقة لا يستحق ولاءنا العقلي، وهو عادة مرشد غير مأمون للسلوك. وإذن فالفلسفة تأخذ على عاتقها مهمة البحث الفاحص في الاعتقادات التي نكون قد قبلناها بطريقة غير نقدية من سلطات متعددة. ولابد لنا أن نتخلص من ضروب التحامل والانفعالات التي تشوه اعتقاداتنا في كثير من الأحيان. ولا تقبل الفلسفة السماح لأي اعتقاد باجتياز الاختبار لمجرد كونه مستنداً إلى تراث، أو لأن الناس يجدون رضاءً انفعالياً في الأخذ به، كما أن الفلسفة لا تقبل اعتقاداً لمجرد كونه متمشياً بوضوح مع "التفكير الشائع"، أو لأن أناساً حكماء قد نادوا به، وإنما تحاول الفلسفة ألا تأخذ أي شيء "قضية مسلماً بها"، أو "على أساس الثقة". فهى تكرس نفسها للبحث الدائب الصريح، لكى تتأكد إن كانت لاعتقاداتنا مبررات، وتعرف إلى أي مدى تكون لها هذه المبررات. وعلى هذا النحو تعصمنا الفلسفة من الانحدار إلى مستوى الاستسلام العقلي والقطعية الذهنية التي يتعرض لها البشر جميعاً.

ولقد احتل الفيلسوف الألماني كانط Kant (1734 – 1804) مكانة مرموقة في فكر وكتابات نازلي إسماعيل إذ أفردت للنقد في عصره مؤلفاً كاملاً: "النقد في عصر التنوير – كَنْت"، وقامت بترجمة أحد كتبه الهامة: "مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً"،

ولم يقف اهتمامها بكانط عند هذا الحد، بل تواصل من خلال معالجتها الدائبة للفلسفة الألمانية بوجه عام.

هل كانت فلسفة "كانط" النقدية فلسفة للإنسان؟ هل كانت فلسفة للتاريخ؟ تجيب نازلي إسماعيل عن هذين السؤالين بقولها: للفلسفة النقدية أبعاد إنسانية صرح بها كانط في عصره، وأبعاد تاريخية لم يصرح بها، ولكنها نتجت عن فلسفته ومنهجه في العصور التالية.

ما الإنسان؟ ما طبيعة وجوده؟ ما مدى أثره في الفلسفة النقدية؟ وما مدى تأثره بالنقد؟ لا أحد يزعم الآن أنه من الصعب الاجابة عن هذه الأسئلة لأنها نابعة من صميم الفلسفة الواقعية. الإنسان هو هذا الموجود الذي يحكم حياته بالعقل، وهو سيد الموجودات الأخري، وسيد الطبيعة التي ينظمها بعقله، وسيادة الإنسان علي الطبيعة هي سيادة العقل علي الوجود، وآية الإنسان في العالم هو التعالي وعدم الخضوع للمحسوس، وإن كان يلمسه ويراه.والإنسان في دنيا "النقد" لا يشعر بالذنب أو الخطيئة، ولكنه يشعر بحدوده أي بحدود عقله وإرادته. وهكذا لا يصبح التعالي غروراً أو تحدياً. فالإنسان المتعالي الذي يقيس كل شئ بمقياس عقله، ويفرض موازينه ومعاييره علي الوجود، يعلم جيداً أنه لا يستطيع أن يتجاوزبأحكامه حدود العالم الذي يعيش فيه.

ونتوقف في الفقرتين التاليتين عند تصورها للفلسفة المعاصرة لدى أهم فلاسفتها ثم اهتمامها الأول والأساسي فلسفة القيم.

أولا: السمة الإنسانية للفلسفة المعاصرة:

تعتبر نازلي إسماعيل الفلسفة المعاصرة تعبيرا عن حيرة الإنسان في هذا العصر، وأنها فلسفة القلق واليأس، والتمرد والرفض، فلسفة اللامعقول والعبث، قبل أن تكون فلسفة العقل والمعقول.

والفلسفة المعاصرة فيما ترى لا تدعو إلى مذاهب فكرية، ولكنها فلسفة مواقف تنبع من الحياة. إنها فلسفة الحياة، كما يحياها إنسان العصر، بكل محنتها مأساتها وأزماتها. هذه

الفلسفة، فيما ترى، لا تريد أن تتصل بالماضي، وترفض أن تنتمي إلى تاريخ الفكر الإنساني، أو الفكر الفلسفي الذي بدأ منذ القرن السادس قبل الميلاد، لأنها تبحث عن الجذرية المطلقة، بمعنى جذرية الوجود والحياة، وجذرية الفكر والحقيقة.

كل مفكر يبدأ من بداية أولى، يختارها بمحض إرادته. ولذلك فإن الصفة الأساسية، التي يتميز بها مفكرو هذا العصر، هي الحرية في الرأي، أو إن شئنا التحرر في الفكر. هذه الحرية مطلقة، لا قيود ولا حدود لها. إنها الحرية الجذرية، التي لا تسلم بأية مبادئ أو بأية حقائق اتفق العقل أو الفلاسفة عليها.

وحكماء هذا العصر، كما أوضحت في مقدمة كتابها، لا يدعون إلى الفضيلة مثل سقراط، ولا يبحثون عن المثل مثل أفلاطون، ولا يسعون في دروب العقل مثل أرسطو، كما أنهم ليسوا مثل ديكارت وكنت وهيجل، الذين يضعون المناهج من أجل الكشف عن الحقيقة، ولا يؤمنون كما يؤمن أوغسطين أو أنسلم أو توما الأكويني، بقصد التعقل وفهم الوجود وخالق الوجود. حتى العلم لم يعد هو المثل الأعلى للمعرفة، وكم من فلاسفة في هذا العصر لم يحسوا حتى بوجوده، فالتفتوا إلى القصة والأسطورة. وامتزجت الفلسفة بالأدب، والأدب بالفلسفة، وبدلا من النظريات الفلسفية، أخذوا يكتبون القصص والمسرحيات والروايات. الفيلسوف اليوم كاتب، يعبر عن شخصيته بأسلوبه المتميز.

كل هذا قد أعطى رواجا للفلسفة المعاصرة، فلم تعد هي الفلسفة الأكاديمية التي لا تعرف إلا في داخل المعاهد والجامعات، ولكنها أصبحت الفلسفة المفتوحة التي تواجه المجتمع وتطرح مشاكل الإنسان اليومية.

إن محور التفكير يدور في الفلسفة المعاصرة حول مصير الإنسان، وكيف يمكن أن يواجه الحياة والموت. والمصير بالنسبة للمفكرين المعاصرين، مثل القدر عند الإغريق القدماء، أمر لا يستطيع الإنسان أن يفهمه أو يتعقله، إن كان يستطيع أن يشكله بإرادته، وأن يخطط ويرسم له، لأن الإنسان في نهاية الأمر، هو مشروع، يجب تنفيذه وتحقيقه. إن

هذه الفلسفة، تبحث عن الإنسان ولكنها لا تكتشف حقيقة الإنسان. أنها تساعدنا فقط على معرفة شخصية كل إنسان.

وتقدم لنا في كتابها شخصيات مختلفة، لها مواقفها المتنوعة من الحياة والفكر. لكل منهم موقفه وهو موقف شخصي. قد يقتنع به الآخرون أو لا يقتنعون. لقد كان الفلاسفة في العصور السابقة هم الأبرياء والأنقياء والأتقياء. أما في العصر الحديث، فلم يعودوا كذلك، لأنهم لا يتعالون على الحياة. الأبرياء أصبحوا مذنبين (كيركجور)، والأنقياء أصبحوا متمردين (كامي)، وعدميين (نيتشه). أما الأتقياء، فإنهم يحلمون بالجحيم، كما يحلمون بالجنة (سارتر).

تلك هي طبيعة البشر، والفلاسفة ليسوا أنصاف آلهة، أو أسيادا للبشر!

تتناول نازلي إسماعيل في **الفصل الأول: سورين كيركجور**،الذي ترك طريق الفلاسفة من أمثال سقراط وهيجل واتجه إلى طريق الأنبياء من أمثال إبراهيم الخليل، والنبي أيوب، لأنه رفض أن يسير في طريق العقل، وأراد أن يسير في طريق الهدى والإيمان.نشأكيركجور في كنف العقيدة البروتستنتية، التي تجعل الواجب والنقاوة أمرا مقدسا، وتجعل من الخطيئة ذنبا يجب التكفير عنه. ومن أجل ذلك عاش الابن في طفولته، في جو الخطيئة والخوف والقلق.

وقبل هوسرل، وظهور المنهج الفينومينولوجي، كان كيركجور يستخدم في كتاباته منهج الوصف الفينومينولوجي للتجربة الذاتية. ولكن التجربة عنده، هي تجربة محدودة بالذات المفردة، بينما هي عند هوسرل، تتجاوز حدود الفردية إلى الذاتية المشتركة والمتصلة بين الذوات.

وتلاحظ أن كيركجور قد أضاف بعدا جديدا إلى الذات، وهو اتحادها بالمطلق واللامتناهي. فإذا كان سقراط قد توقف عند حد المجال الأخلاقي للذات، فإنه يتجاوزه إلى المجال الديني والإيماني. وبقدر ما كان الفيلسوف الأثيني يعبر عن الحقيقة الذاتية والأخلاقية باستخدام التصورات العقلية، والمعاني الكلية، فإن الفيلسوف الوجودي كان يصف

انفعالاته تجاه التجربة والحياة. بما يعني أن الشعور الإنساني يلعب دورا أساسيا في مجال المعرفة واكتشاف الحقيقة عند سورين كيركجور. وهذا الشعور، ليس شعورا يمكن تحليله ودراسته كما هو الحال عند برجسون، فلا تعرف أنه "ديمومة" أو أن "السيال" الشعوري يجعلنا ندرك الوحدة الكامنة في شخصيتنا. ولكن الشعور عنده هو شعور وجداني وعاطفة وانفعال. وبقدر ما يكون الإنسان، هو نقطة الارتكاز في هذه الفلسفة الذاتية، فإن الله هو الغاية، التي يحيا من أجلها الإنسان.

ومن الممكن أن نتصور كيركجور فيلسوفا صوفيا، يعيش بالقلب لا بالعقل، ويعرف بالذوق لا بالمنطق، ولكن الحق أن الخطيئة هي التي دفعته إلى أن يسلك هذا الطريق، طريق التوبة إلى الله. وكثير من الفلاسفة المسيحيين قد سلكوا طريق التوبة من قبله، مثل أوغسطين أو أبيلار، ولم يبدأوا حياتهم الروحية بالإيمان الصافي والنقي، بالخطيئة والقلق والعذاب.

إن الحضور الإلهي لا يحتاج إلى لغة منطقية، ولا يتكلم كيركجور عن مشاعره الدينية، وهو لا يحلل مضمون العقيدة والدين. فالإحساس الديني، والإيمان القلبي، أبلغ من كل الكلمات، وهو يفتح أمامنا عالما جديدا هو عالم الصمت، حين تناجي الروح بها، مناجاة روحية خالصة. تلك هي التجربة الدينية، أي التجربة الكبرى في حياة الإنسان وفي الفلسفة الوجودية الدينية. ومن التجربة يبدأ الإنسان حياة جديدة يتصل فيها بالمطلق واللانهائي، وينهل من نبع الروح الخالص، من الروح الإلهي.ومن كيركجور إلى نيتشه. وإذا أردنا أن نوجز فكر نيتشه، فإننا نستطيع أن نقول عنه أنه المفكر الذي وقف على النقيض من هيجل، يقول "لا" لتاريخ الحضارة الأوروبية.

إن نيتشه، عندها كما عند فينك، هو الفيلسوف المتخفي الذي لم يكشف لنا عن حقيقته، أو هو الفيلسوف المقنع والمتنكر، وكل الصور التي ظهر فيها لم تفصح عن شخصيته، لأنه لعب في مؤلفاته أدوارا متعددة. إنه المفكر الذي أراد أن يخرج على القاعدة العامة والقانون، فبدلا من الوضوح أراد الغموض، وفضل الاختفاء على الظهور. وفيما يختص بموقف نيتشه من القيم، فهي ترجعنا إلى كتابها: "الإنسان والقيم"، 1980.

يعتقد نيتشه أن العبقرية الإنسانية هي وحدها صانعة الحضارة. وأنه إذا انتهى تاريخ بعض الحضارات، فإنه لن يبقى من آثارها غير أعمال هذه العبقريات في مجال الفكر والفن. ولكن إذا نظرنا في أعماق الحضارة فإننا لا نجد غير الإنسان. فطبيعة الحضارة تنشأ من طبيعة الإنسان، وتطور الحضارة، هو سجل للأعمال الإنسانية العظيمة التي أدت إليه وحتى الآثار تنطق بحقيقة الإنسان وتشهد على وجوده، وطريق الحضارة هو الطريق الذي خطه الإنسان في هذا الوجود.

إن تاريخ الإنسانية يبدأ مع الحضارة، ولذلك سميت العصور السابقة على الحضارة، عصور ما قبل التاريخ. وإنسان ما قبل التاريخ، الذي كان يصارع الوجود ويدافع عن الحياة، لم يترك لنا غير آثار بدائية قليلة، نشهد بأنه قد عاش هنا وهناك، في العصور الغابرة من التاريخ. ولكن الوجود كله لا معنى له بدون الإنسان. والحضارة هي الآثار الخالدة التي يتركها الإنسان على الأرض كمعالم على الطريق الذي يمتد من الماضي والحاضر نحو المستقبل.

تنتقل نازلي إسماعيل من فلاسفة الوجود الإنساني والإرادة إلى الفينومينولوجيا وتناقش في الفصل الثالث من كتابها ماكس شيلر.

ويعتبر ماكس شيلر أكبر ممثل لفلسفة الظاهريات بعد مؤسسها إدموند هوسرل، علما بأنه لم يكن تلميذا مباشرا له. ولقد وجد في المنهج الظاهري، ما يساعده على عرض القضايا الأساسية في فلسفته وعلى رأسها علاقة الأنا بالآخر، واعتبار القيم الماهيات الخاصة بالوجود.ولقد سار شيلر في طريق الفلاسفة، الذين نطلق عليهم اسم فلاسفة الحياة من أمثال نيتشه ودلتاي وهنري برجسون. كما أنه ينتمي إلى الاتجاه الأوغسطيني الذي يمتد إلى بسكال ومالبرانش. وهي تعرض فلسفة شيلر من منظور الحب والمشاركة الوجدانية والقيم، فهذا هو المغزى الحقيقي لفلسفته.

وهي تخصص الفصل الرابع للفيلسوف الفرنسي ألبير كامي الذي أعد بحثا عن أفلاطون والقديس أوغسطين للحصول على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة. وقرأ لفلاسفة

الرواق وللوجوديين من أمثال كيركجور وجيد، واهتم بدراسة أدب مارسيل بروست ودستويفسكي.

يذكر في مقدمةكتاب "الإنسان المتمرد" L'hommerevolte، أن اللامعقول أمر متناقض، فهو من حيث مضمونه، ينفي كل القيم، في الوقت الذي يبقي فيه على الحياة.إن العبث لا يمكن اعتباره قاعدة للحياة. وقد يكون إحساسنا بالعبث مجرد إحساس من الإحساسات الأخرى. ولكن، نحن لا نستطيع أن نجعل منه إحساسا عاما وكليا.

والإنسان الثائر عنده هو الذي يقول: لا! أسير ظل يخضع للأوامر، وفجأة قال: لا، وهذه الكلمة (لا) هي الحد الفاصل بين الماضي والحاضر، بين حق الذات وحق الآخرين. وبعبارة أخرى، الثورة معناها أن الإنسان يكتشف فجأة حقا مشروعا له.فالمتمرد الميتافيزيقي يشعر أنه مقهور بالخلق (العالم المخلوق)، تماما كما يشعر العبد بأنه مقهور أمام سيده.

ثم تعرض بعد ذلك في الفصل الخامس ماركس والجدلية المادية، وتحيل إلى كتابها: "الشعب والتاريخ"، دار المعارف، 1975. حيث تناقش القضايا التالية

الثورة الصناعية والتحول الاجتماعي. أثر الرأسمالية الصناعية في تحرير الرقيق. ألمانيا والثورة الصناعية. الجدلية المادية.

الفصل السادس: إدموند هوسرل وفلسفة الظاهريات: هل الفلسفة علم؟

ثم نعرض للظاهريات كما قدمها لنا هوسرل وتناولتها نازلي إسماعيل، بل نتوقف عند لمحات هامة أضاءت لنا فهم الفينومينولوجيا، فهي تذكر أن فلاسفة الإسلام كانوا قد أدخلوا في دراساتهم فكرة القصد هذه، وكانوا يميزون بين إدراك الشيء قصدا وإدراكه تبعا. وكان المتكلمون يشيرون إلى التعلق، أي إلى الإضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم بأنه الشرط الأساسي للعلم. وتذكر قولهم: إن العلم لا يقوم إلا إذا تحققت نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم. وهذه الإضافة أو النسبة، هي التي أطلق عليها اسم التعلق. وكانت نظرية التصور والحكم، أو منطق الإسلاميين يبنى على فعل القصد هذا.

الظاهريات قبل هوسرل: وتتساءل: ما الظاهريات؟ ما طبيعة هذه الفلسفة وما منهجها؟ كيف نشأت وكيف نمت؟ ما هو أثرها على تقدم الفلسفة؟ وهي تعتمد على لوسين في تصدير رسالته: "الظاهريات عند هوسرل،الذي يقول: هنالك صعوبة نصادفها في مؤلفات هوسرل التي لم ينشرها، وأحيانا أيضا في المؤلفات التي نشرها، صعوبة ترجع إلى عدم الدقة في التعبير وتعقيد العبارة وعدم سلاسة الأسلوب، وذلك لأن تفكير هوسرل كان دائما يسبق تعبيره. ولبس المعنى هو في الحقيقة لبس في الألفاظ لا في الأفكار".ومن أجل أن نتفادى هذا التعقيد وهذا اللبس، أردت أن يتقدم عرضها للظاهريات عند هوسرل، شرح وتوضيح لبعض المفردات التي وردت على لسانه، بعد أن وردت على لسان غيره من الفلاسفة السابقين. ثم بعد ذلك لنشأة الظاهريات، ومؤلفات إدموند هوسرل. وتتناول في عدة فقرات فلسفة الظاهريات: نقطة البدء من فلسفة علم الحساب إلى البحوث المنطقية، النسق العلمي للظاهريات: من البحوث المنطقية إلى المنطق الصوري المتعالي

ومن المسائل الأساسية التي يتناولها منطق الظاهريات، مسألة البداهة ومسألة الحقيقة. أما البداهة فهي تقتضي عيان الموضوع، وحضور الموضوع حضورا عينيا. أما الحقيقة فهي تقتضي تكشف الوجود وبيانه عن ماهياته. ورغم هذه النظريات فإننا نجد أن هوسرل لم يخرج في تطبيقها عن دائرة الإدراك الحسي وعن دائرة الحكم الحملي، وباختصار عن دائرة العيان المباشر للموضوع. لذلك فمنطق الظاهريات لا يستقل بذاته عن المضمون الفلسفي لها.ليس بوسعنا هنا أن نقدم موجزا لكل المضمون الفلسفي للظاهريات؛ لأن طبيعة هذه الفلسفة تجعل من الصعب علينا تلخيصها وعرضها. فهي تعتمد أصلا على مبدأين أساسيين لا نظير لهما في الفلسفات السابقة، مبدأ العيان الظاهري والماهوي للأشياء، ومبدأ وصف هذه العيانات وتنسيقها.

ومن هنا خرج هذا العلم من حدود الأنانة أو الأنا وحدية. إن حضور الذات يفترض إذا حضور الذوات الأخرى حضورا بالنظير، كما يفترض حضور الأشياء التي تملأ العيانات والمقاصد. فالذات لا تنفصل عن الأشياء، إنها جزء من العالم ولكنها الجزء الذي يتقوم به

هذا العالم. ويؤكد "فينك" في تفسيره لظاهريات هوسرل – وهو من تلاميذه المقربين – أن هذا التقوم هو في الحقيقة عملية "خلاقة" و"منتجة".

وتخصص الفصل الأخير لدراسة هيدجر، حيث تعرض للعلاقة بينه وبين هوسرل والمؤثرات اللاهوتية في فلسفة هيدجر، والتحليل الفينومينولوجي للوجود الإنساني. فكرة الحرية عند هيدجر. فكرة العلو في فلسفة هيدجر.

ثانيا: نازلي إسماعيل والقيم في الروحانية المعاصرة:

ونجد لدى الدكتورة نازلي إسماعيل تحديدا لمعنى القيم وطبيعتها يتفق مع الاتجاه المعاصر في دراسة القيم باعتبارها علما للقيم أو "النظرية العامة في القيمة". وهو الاتجاه الذي بدأ في نهاية القرن التاسع عشر، وازدهر في القرن العشرين. ويرجع اهتمامها بدراسة القيم منذ فترة دراستها للدكتوراه في باريس، حيث تتلمذت على أهم أعلام التيار الروحاني في فلسفة القيم المعاصرة: "رينيه لوسين" Le sonne الذي بحثت تحت إشرافه أطروحة بعنوان "الفعل في فلسفة لويس لافيل" عام 1956. وقد ظل هذا الاهتمام بارزا في أعمالها، وترجماتها، سواء في كتاباتها في الفلسفة المعاصرة، أم ترجمتها لكانط والكانطية، وهوسرل والفينومينولوجيا. وقد تبلور ذلك في عدة دراسات قدمتها في مجال القيم. الدراسة الأولى: بعنوان "الإنسان والقيم" 1980، الذي طور وعدل في كتابها "فلسفة القيم" 1983، ثم ظهر بشكل مختلف موسع معمق في دراستها عام1991 "نظريات في فلسفة القيم".

إن هذا الاهتمام الذي استمر لأكثر من ربع قرن منذ إنجاز رسالتها للدكتوراه بالفرنسية عن لافيل، وحتى ظهور كتابها "نظريات في فلسفة القيم"[1]، يؤكد توجه الدكتورة نازلي إلى دراسة الأكسيولوجيا، ويحدد طبيعة فهمها لفلسفة القيم باعتبارها تتجاوز وتتمايز عن الدراسة التقليدية للأخلاق، كما يظهر لنا انتمائها للتيار المثالي الروحاني، الذي ساد الفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو التيار الذي نبصره حاضرا حضورا مباشرا في أعمالها ذات التوجه الفرنسي، والذي يميزها عن بقية الباحثين الذين اهتموا بهذا المجال من ذوي الثقافة الإنجليزية.

وهي تتناول في عملها الأخير أهم النظريات المعاصرة في فلسفة القيم لدى أبرز الاتجاهات التي تشغل عالم الفلسفة اليوم مثل: فلسفة الحياة (نيتشه)، والنظرية البرجماتية، والفلسفة الروحانية المعاصرة (لافيل) و(جوبلو)، أو الفينومينولوجيا (ماكس شيلر). كما تعرض لنظريات القيمة في المجالات: الاقتصادية، الأخلاقية، الروحية (الدينية)، والجمالية.

وتبين الهدف من عملها في المقدمة التي تسعى إلى بيان معنى ومجالات القيمة، وتميز القيمة بمعناها في الاقتصاد عن القيمة الإنسانية، التي تمثل المثل الأعلى الذي لا يتحقق إلا بالقدرة على العمل، والعطاء، ونقاء النفس، والإرادة الحرة (المعنى المثالي للقيمة) الذي يقف على النقيض من المعنى الاقتصادي. وتحدد المجالات المتعددة التي تشكل النظرية العامة في القيمة، وهي: الاقتصاد السياسي، والأخلاق والفن، والدين والقيم الأخلاقية، والاقتصادية، والفنية، والدينية لها تشكل عالما خاصا للقيم حيث يتكامل بعضها على بعض، اعتمادا على (لافيل) في كتابه "مبحث القيم"[(2)].

وهذا يقتضي منها تناول النظريات المختلفة للقيم عند أبرز أعلام فلسفة القيمة خاصة نظرية نيتشه، والنظرية البرجماتية، باعتبارهما مقدمات لفلسفة القيم المعاصرة، خاصة لدى كل من لوسين ولافيل، "إن فلسفة نيتشه دعت إلى تحطيم وهدم القيم القديمة"، ونادت البرجماتية بضرورة تقدير النجاح العملي في الحياة، هذا في الوقت الذي بدأت فيه نيران الحرب العالمية الأولى تشتعل، وتنفجر أزمة الضمير الغربي، هنا ظهرت فلسفة القيم لتحاول أن تجيب عن أهم سؤال أخذ يتردد بين هذه الشعوب وهو، ما قيمة الحياة الإنسانية؟ وما معنى الحياة؟ وما هي غاية الوجود الإنساني؟[(3)].

وتنقلنا إلى قلب نظرية القيم المعاصرة، حين تتناول تحت عنوان "عالم القيمة واحد"، حيث تعرض نظرية لويس لافيل اعتمادا على تحليل كتابه "مبحث القيم". وتؤكد على ضرورة عدم فصل القيم الاقتصادية عن القيم الروحية، لأنها وسيلة لتحقيق الغاية الأخلاقية والروحية. وتميز بين نظريتين مختلفتين عن طبيعة القيم، النظرية الأولى: تفترض أن للقيم الاقتصادية نوعية خاصة، وطبيعة خاصة تجعلها تختلف عن سائر القيم الأخرى. والنظرية الثانية: وهي نظرية لافيل التي تؤكد على أن القيم كلها يجب أن تكون من نوعية واحدة، وأن

القيم الاقتصادية لها طبيعة القيم الإنسانية الأخرى، ولا تختلف عنها إلا من حيث إنها وسائل لتحقيق القيم الأخلاقية والروحية[4].

وتقدم لنا نظرية واحد من أهم فلاسفة القيمة الفرنسية وهو جوبلو[5] الذي يفرق بين أحكام الوجود وأحكام القيمة في كتابه "منطق أحكام القيمة"، الذي يصف فيه أحكام القيمة على النحو التالي:

أحكام تتعلق بالغايات والأهداف، أحكام تتعلق بالوسائل التي تحقق هذه الغايات، وموضوع علم القيم، أو الأكسيولوجيا، هو التمييز بين الغايات النهائية، أو القيم في ذاتها، والغايات الثانية، التي تستمد قيمتها من الغايات الأولى.

ومن هنا تعرض لنا أولا للخير والكمال (القيمة في ذاتها) من خلال دراسة تحليلية لهذين التصورين عند جوبلو، ثم مراتب الوجود ودرجات الكمال، ثم الوسائل والغايات، حتى يمكن أن نصدر أحكاما على القيمة.

ومن لافيلوجوبلو إلى ماكس شيلر[6]، الذي يعد أهم من درس القيم دراسة فينومينولوجية. وبعد أن تتناول مؤلفاته في مراحل تفلسفه المختلفة، تحلل فلسفته من منظور الحب، والمشاركة الوجدانية، ثم تحلل لنا القيم العاطفية، اعتمادا على لافيل الذي يرى أننا يجب أن نبحث في العاطفة عن أصل الوعي الإنساني، فالعاطفة مرآة للقيمة لأنها تعكس في ذاتنا جميع الفروق الممكنة بين القيم، فمن الواضح أن ارتباط القيم بالانفعال معناه أن الأنا لا تسعى إلى تحقيق القيم المجردة، ولا معنى للقيمة دون مشاركة الإنسان وانفعاله تجاهها، فالفيلسوف الفرنسي لافيل يعطي للانفعال قيمة إيجابية.

تختلف إذن دراسات الدكتورة نازلي إسماعيل من جهة عن اتجاه الدكتور توفيق الطويل المثالي المعتدل الذي يجعل من القيم امتدادا لدراسة الأخلاق، فالدراسة الوحيدة التي خصصها للقيم دارت حول "القيم العليا في فلسفة الأخلاق"، والذي اعتمد فيها على التقليد الأرسطي الكانطي[7]. كما تختلف عن اتجاه الوضعية المنطقية لدى زكي نجيب محمود الذي درس إبستيمولوجيا القيم، أو ما يعرف بالميتاإيثيكا في "موقف من الميتافيزيقا"...

وغيرهما، بينما كان جهد نازلي إسماعيل متجها إلى دراسة القيمة في ذاتها؛ طبيعتها، ومجالها، وتعريفها، والعلاقة بين القيم المختلفة، ثم النظريات المعاصرة في القيم، مما يجعلنا نرى في عملها جهد علمي أكاديمي، يسعى لتدشين دراسة القيم بشكل مستقل عن علم الأخلاق.

الهوامش:

1- د. نازلي إسماعيل: نظريات في فلسفة القيم، القاهرة، 1991، ص4

2- يظهر توجه الدكتورة نازلي إلى دراسة القيم من خلال فهمها لما يسمى النظرية العامة للقيمة، أو القيمة المتكاملة، التي توحد بين المجالات المختلفة للقيم في إطار واحد، كما نجد لدى فلاسفة القيمة المعاصرة.

3- د. نازلي إسماعيل: المصدر السابق، ص59.

4- المرجع نفسه، ص64.

5- راجع د. نازلي إسماعيل، ص77-101.

6- د. نازلي إسماعيل: الفلسفة المعاصرة، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص13-89، وانظر أيضا للدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة ص392-416.

7- يقدم لنا أستاذنا الدكتور توفيق الطويل اجتهاده في مجال الأخلاق باسم "المثالية المعدلة"، متابعا فيها الأخلاق المثالية عند كانط، وإن كان الأساس الذي له السيادة هو أخلاق الاعتدال عند أرسطو، كما لاحظ بحق الدكتور فيصل بدير عون في دراسته "أخلاق البصيرة العقلية عند توفيق الطويل"، ونحن نتفق معه في ذلك.

أبو ريدة [*]وتحقيقاته الفلسفية

مقدمة:

كان "الكندي" أول فيلسوف عربي يعبد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة العرب الذين أسسوا لمن أتوا بعدهم من الفلاسفة. وكما كان من حسن طالع الفلسفة الإسلامية أن يستهلها الفيلسوف العربي المسلم قديما في القرن الثالث الهجري، فقد كان صاحب "الكندي" محمد عبد الهادي أبو ريدة من الطليعة الواعية التي أسست الدرس الفلسفي المعاصر في العربية منذ ثلاثينيات هذا القرن، مع إنشاء الجامعة المصرية بالقاهرة.

لقد كان من العلامات المميزة لحياتنا الثقافية إنشاء الجامعية المصرية الحرة في بداية هذا القرن. وكان دور الجامعة لا ينكر في ترسيخ الثقافة العلمية القائمة على المناهج الحديثة. وقد شارك في ذلك كثير من الأساتذة المصريين والأجانب، وحين تحولت من جامعة أهلية إلى جامعة رسمية في عام 1925، ظهر الأساتذة المصريون الذين تولوا التدريس بها، وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب المدرسة الفلسفية الحديثة في مصر، والذي تخرج على يديه عثمان أمين ومحمود الخضيري وعلي سامي النشار وأحمد فؤاد الأهواني وثابت الفندي وتوفيق الطويل ومحمد عبد الهادي أبو ريدة الذي اختط منذ البداية خطة واضحة محددة المعالم لدراسة الفلسفة الإسلامية والتزم بعمق وجدية بما حدده لنفسه من البداية فلم ينشغل بغيرها من الدراسات.

---

[*](**محمد عبد الهادي أبو ريدة**) ولد أبو ريدة في 24 نوفمبر 1909 بمدينة العريش محافظة شمال سيناء ، تخرج في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية سنة 1934 ، زملائه نجيب محفوظ، ود .توفيق الطويل ود .علي أحمد عيسي، هم أبطال رواية صديقهم محفوظ) القاهرة الجديدة (التي صدرت في طبعتها الأولى سنة.1945

نال درجة الماجستير سنة 1939 عن أطروحته (إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الفكرية والفلسفية)، والدكتوراه من جامعة بازل بسويسرا سنة 1945 بالألمانية عن (الغزالي ونقده للفلسفة الإغريقية) وعاد إلى القاهرة ليشتغل أستاذًا في جامعتها، ثم عمل أستاذًا زائرًا، لفترة قصيرة، سنة 1948في السربون بفرنسا فملحقًا ثقافيًا لبلاده في مدريد التي أنشأ فيها المعهد المصري للدراسات الإسلامية، وحضر إلى بنغازي مع تأسيس الجامعة الليبية وظل بها إلى سنة 1962 وعاد إلى القاهرة ودرّس بجامعة عين شمس واختير مساعدًا لعميد كلية آدابها إلى سنة 1966 سافر إلى الكويت وأسهم في تأسيس جامعتها وقسم الفلسفة بها والمشاركة في التدريس إلى سنة.1987

لقد هيأ أبو ريدة نفسه لهذه المهمة بالإعداد المتأني الجاد، وذلك بالسعي لامتلاك أدوات البحث العلمي التي يفتقر إليها كثير ممن ساروا في التخصص نفسه، فأتقن الألمانية والفرنسية والإنجليزية والأسبانية والفارسية ومن اللغات القديمة اللاتينية واليونانية بالإضافة لطول باعه في العربية، وراجع كل المصادر الأساسية في لغاتها المختلفة، واختار جانبا محددا واضحا مال إليه وانشغل به، وكان سبيله لقراءة الفلسفة العربية الإسلامية هو الجانب العلمي أو ما أطلق القدماء "الحكماء الطبيعية" منذ أول دراساته عن النظام وحتى آخر تحقيقاته عن ابن الهيثم.

وقد كان "أبو ريدة" على وعي بمهمته ورسالته ودوره في بداية نشاطه الفلسفي، الذي بدأ منذ تخرجه في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية عام 1934، وهو تقديم "تاريخ واسع شامل للفكر الفلسفي الإسلامي". وقد رأى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال وسائل ثلاث متاحة أمام الباحث الجاد وهي: الترجمة الأمينة للكتب الأساسية في اللغات المختلفة التي تتناول الفلسفة الإسلامية، وتحقيق المصادر الأصلية في فروع الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم، بالإضافة لتقديم دراسات مبتكرة تحيي الجوانب الهامة في هذه الفلسفة وهي عنده الجوانب الفلسفية والعلمية التي اهتم بها كثيراً وتابعها طوال حياته، وفي مقدمتها رسالتاه: "إبراهيم بين سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" 1938[1]. بجامعة القاهرة، والغزالي ومعارضته للفلسفة اليونانية Al Ghazali und seine Widerlegung der griectischenphilosophie من جامعة بازل سويسرا عام 1945[2].

والباحث في أعمال أبو ريدة يلاحظ أنه بدأ بالترجمة التي شغلت المرحلة الأول من أعماله بدأت منذ تخرجه واستمرت حوالي اثني عشر سنة بعد ذلك وتدخلت مع تقديمه لأبحاثه الأكاديمية. وإذا عرضنا لترجمات محمد عبد الهادي أبو ريدة فسوف نجد أنه اختار بعناية عدة نصوص هامة في تخصصه الدقيق، توسع من فهمنا للفلسفة الإسلامية من جانب وتؤكد الناحية العلمية من جانب آخر. ويهمنا أن نشير إلى مسألتين هامتين قبل بيان جهود أبو ريدة في الترجمة؛ الأولى أن الترجمة كانت بمثابة إعداد وتمهيد وتوفير للنصوص الفلسفية اللازمة للتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، فهي نقطة انطلاق أولى لهدف أعم وأشمل والثانية أنها جهد فلسفي في الأساس من حيث توظيف الأدوات البحثية الأساسية ومراجعة المصادر الفلسفية باللغات المختلفة والاعتماد

على المخطوطات الأصلية والاستعانة بها، وتقديم الترجمة للعربية بدراسة وافية تضع النص المترجم في سياقه بالنسبة لتاريخ الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها.

أولاً ترجمات أبو ريدة والتأريخ للفلسفة الإسلامية:

قدم لنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ترجمة لخمسة كتب أساسية اهتمت بالحضارة والفلسفة الإسلامية لبيان صورة الفلسفة والحضارة الإسلامية كما تجلت في كتابات الأوروبيين بالإضافة إلى ترجمة عدد كبير من المواد الفلسفية في دائرة المعارف الإسلامية.

والعمل الأول الذي قدمه وهو لم يزل طالبا أو فور تخرجه – هو كتاب "وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي" كتبه مجموعة من المستشرقين وأشرف عليه هاملتون جب ولويس ماسينيون[3]. وهذا الكتاب يعرض لنا تطور الشعوب الإسلامية، وخطوات هذا التطور وظروفه التاريخية والعوامل التي ساعدت عليه ومسلك المسلمين إزاء المدنية الغربية ومقدار قبولهم أو رفضهم لها، ووسائلهم في حل مشكلاتهم الحاضرة وما أصابوا من نجاح، ثم وجهة الإسلام في جملته، ومحاولة التوفيق بين أنظمته وبين العصر الحديث. فإذا تساءلنا عن أهمية هذا العمل "فإنها ترجع إلى أنه يوجه أكبر العناية إلى تحليل تيارات الفكر الداخلية بين شعوب الإسلام وما يتردد بينها من نزعات، ويفصل ما يشغل بالهم من الناحية الدينية والاجتماعية والحقيقة أن هذه النوعية من الكتب تثير الشك والتساؤلات وتطرح العديد من علامات الاستفهام حول السبب في تأليفها والغرض منها ونوعية المتلقي لها من الغرب، وإذا كان أبو ريدة لم يشغل نفسه بالبحث في ذلك فإنه توقف من خلال التعليقات لمناقشة بعض الأفكار التي يعرضها المؤلفون وكلها تتجه نحو تصويب بعض الأفكار الجزئية. يقول: "لم أجد في ثنايا الكتاب كثيراً مما يحتاج إلى التعليق ولم أعلق إلا على بعض الأفكار في اختصار"[4].

والعمل الثاني هو كتاب دي بور De Boer "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي بذل فيه الجهد الكبير "ليعطي قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها ويبين تطورها ومشهوري رجالها ويهديه إلى مسائلها، فيهيئه لدراستها الدراسة الوافية[5]. ويوضح لنا المترجم أهمية دراسة تاريخ الفلسفة وأنها وإن نهضت في أوروبا في القرن التاسع عشر فهي لا تزال حديثة العهد في مصر، ويشير إلى قلة الكتب العامة في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهناك

كتاب "مونك" وكتاب دي بور - الي يقدم لنا ترجمته ثم كتاب كارادي فو، والحقيقة أن جهد أبو ريدة في هذا العمل يجعلنا دون أدنى مبالغة ننسب العمل إلى "أبو ريدة- دي بور" معاً. فالمؤلف قد رغب في الإيجاز فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ولا المصادر، حتى كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، فبحث أبو ريدة حتى اهتدى إلى الأصول العربية وأضاف كثيراً من التعليقات بحيث جاءت الترجمة في أكثر من ضعفي حجمها الأصلي مزودة بالإشارات والتنبيهات والتعليقات، ووسع ما هو موجز، وأضاف معلومات هيأتها البحوث الجديدة حتى جاء الكتاب أوفى وأعم نفعا وبداية لجهده في تأريخ أوسع للفكر الإسلامي "لقد أشار علي بعض أساتذتي أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملا شاملا في تاريخ الفلسفة الإسلامية.. لقد حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع بذلك جهدي لأجعل هذا الكتاب.. توطئة لتأريخ واسع للفكر الإسلامي[6].

والكتاب الثالث الذي يقدم لنا ترجمته إلى العربية هو كتاب آدم متز "الحضارة الإسلامية في القرن الرابع" ويخبرنا أبو ريدة أن الذي حبب إليه القيام بهذا العمل، إنه ليس في كتب المستشرقين على كثرة تأليفهم إلا كتب قليلة تبحث في تاريخ الحضارة الإسلامية على النحو الذي سلكه آدم متز.

ويحدد لنا أبو ريدة طريقته في العمل لنقل هذا الكتاب إلى العربية وهي التحقيق العلمي للمصادر والأصول التي استقى منها متز نصوصه. يقول: "كان لابد لي من البحث عن هذه المصادر في فهارس المكتبات الأوروبية للمطبوعات والمخطوطات ومراجعة ذلك. وقد استطعت أن أحصل على المواضع التي أشار إليها المؤلف في المخطوطات، وكذلك مراجعة الأصول العربية، ووسعت بعض النصوص وبينت مناسبتها، وذكرت أسماء الأعلام كاملة وعلقت تعليقات قليلة جداً يتطلبها المقام، على إني راجعت كل شيء تقريبا على الأصول التي ذكرها المؤلف مراجعة دقيقة طلبا للدقة والضبط[7]".

وترجم كتاب بينس S. Pines "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" أثناء فترة دراسته بباريس وبازل وحالت ظروف الحرب العالمية دون نشره حتى 1946 وهو كتاب يسير في الاتجاه العلمي الذي شغل به منذ كان طالبا وظهر في دراسته الأولى عن إبراهيم بن سيار النظام واستمر معه طوال حياته، فقدم للكتاب بدراسة وافية مع ملحق عن "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام"[8] ويهمنا

مقدمة ترجمته التي تظهر لنا بوضوح اهتمامه العلمي المبكر. فهو يدرس موقف المتكلمين والفلاسفة من الكون على ضوء إنجازات العلم، ويرى أن العلم يؤيد متكلمي الإسلام القائلين بالذرة على فلاسفة الإسلام الذين أنكروها: "لا شك أن متكلمي الإسلام كانوا في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته وذلك يتجلى في رفض المتكلمين للعلوم الخادعة. وقد كانوا من وجهة أقرب إلى روح الفلسفة لتناولهم الأفكار الفلسفية بالنقد، وخصوصا لأبحاثهم في المعرفة الإنسانية ونقدهم لها[9].

ومهما يكن من شيء فإن القول بالجزء الذي يتجزأ كان له شأن كبير في علم الكلام لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل: حدوث العالم، المفضي إلى إثبات جود الصانع، كما كان أساسا لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمر. وتظهر مقدمة أبو ريدة أهمية الجوهر الفرد في الفلسفة الإسلامية. وإنه يكشف عن نواح جديدة ويبعث الاهتمام بمشكلات يجب دراستها في الفكر الإسلامي" وكما أوضحت فإن أبو ريدة حتى في ترجماته يرجع للأصول ويعتمد على المصادر المطبوعة والمخطوطة التي يحققها ويشير إليها في كل عمل من أعماله وهو يوضح لنا ذلك في مقدمات ترجماته وتعليقاته عليها بقوله: "وكان من حسن حظي أني عرفت مؤلفه العلامة بينس في باريس فرجعت إليه في إيضاح ما احتجت إلى إيضاحه تحريا للدقة، كما أني استطعت وأنا في باريس مراجعة نصوصه التي لا تحصى في مخطوطاتها الكثيرة التي رجع إليها المؤلف، ولم يكن هذا علي بالأمر اليسير" ويضيف في الفصل المعنون مصادر فلسفة الرازي وهو يعرض لتحليل بينس للذة والألم عنده واستشهاده ببعض الآيات القرآنية التي تركها المؤلف "كان محل هذه الآيات بياض في الأصل، وقد عثرت على فصل عنوانه: "في بيان النفس" في آخر مخطوط رقم 696 بمكتبه الأسكوريال، والغالب أنه كتاب "الفوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرنانيين، ومنه أكملت هذه الآيات[10].

وكتاب فلهوزن: "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" هو العمل الخامس الذي يقدمه أبو ريدة إلى العربية. وهو كما يتضح من عنوانه في التاريخ العربي يعرض في فصول تسعة لقيام الدولة الإسلامية حتى سقوط دولة بني أمية. ويخصص أبو ريدة مقدمة للحديث عن المؤلف وأخرى عن الكتاب. فالرجل عالم بارز في دراسات الكتاب المقدس، وباحث محقق في ميدان التاريخ العربي وهو مفكر متحرر

يعتد بالعقل ويعني بالنقل، وفي عمله هذا لم يكن متميزاً أو صاحب أفكار مسبقة مع أو ضد العرب، فقد جمع بين الجد العملي والعمق والعدالة، وجمع بين روح العالم وموضوعيته وروح الفنان وذاتيته[11]. والكتاب يعرض فترة مجد العرب الخالدة وفترة التجربة الكبرى في تاريخهم، ويوضح كيف قامت دولة العرب على أساس الدين وقوة الإيمان، والجنس العربي وخصائصه.

ويمكن أن نستنتج خصائص ترجمات أبو ريدة ومنهجه في الترجمة من تلك الإشارات التي يعلن بها في بداية كل نص كيف تعامل معه. فهو يرى أنه لابد لمن يريد ترجمة كتابه بلغة أجنبية في موضوع إسلامي أن يكون ملما بالموضوعا عارفا بالاصطلاحات العربية وأن يراجع كتب التاريخ والتراجم وكل ما رجع إليه المؤلف من مؤلفات المفكرين العرب، والاستعانة بالاصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون. وبالإضافة للعودة إلى الأصول والإلمام بالمصطلح العلمي العربي وعليه أيضاً إدراك أنه مترجم عربي يقدم عملا للقارئ العربي، وبالتالي فمن الممكن أن يتوسع في الموجزويفصل في المختصر ويحقق الأسماء وتواريخ الميلاد والوفاة لأي ممن تحدث عنهم المؤلف دون تفصيل[12] وإذا كان أبو ريدة حريصا على دقة الترجمة بحيث يقدم فكر المؤلف بشكل يكاد أن يكون حرفيا، فهو في أحيان أخرى يعطي نفسه حرية أكثر كما في ترجمته لتاريخ الدولة العربية الذي نشر عام 1958 حيث لم يكن بد في بعض الأحيان من ترجمة المعنى ترجمة دقيقة وافية بالغرض دون تعنت في التمسك بالترجمة الحرفية، خصوصا إذا كانت الألفاظ العربية المؤدية للمصطلحات الألمانية لم تتوطن بعد في أذهان غالبية القراء العرب[13]. والحقيقة أن السمة الأساسية التي نريد أن نستخرجها عرضنا لإشارات أبو ريدة لطريقته في الترجمة هي التأكيد على أهمية التحقيق والضبط والعودة للأصول العربية- وأغلبها في هذه الفترة كان مخطوطا أي إن التحقيق والعودة للمخطوطات- كانت أيضا جزء من عمله في ترجمة وتقديم النصوص الغربية في الفلسفة إلى اللغة العربية.

ثانياً: أبحاث أبو ريدة والتحقيق العلمي

وكما اتضحت طريقة الأستاذ في الترجمة التي كانت بالنسبة إليه الوسيلة الأولى لتقديم المادة العلمية التي تساعد الباحث بعد ذلك في تقديم تاريخ أشمل للفلسفة الإسلامية، تلك الطريقة التي ظهر فيها كيفية تعامل أبو ريدة مع النص المترجم وكيفية

نقله إلى العربية من خلال العودة إلى المصادر والأصول وضبطها وتحقيقها، فإننا نجد في أبحاثه بالإضافة إلى كشفها لميادين بكر لم يرتدها الباحثون العرب قبله، وميله إلى بحث الناحية العلمية في التفكير الإسلامي "الكلامي والفلسفي" ذلك الضبط المن، فما يهمنهجي المتمثل في امتلاك الأدوات البحثية كالتمكن من كثير من اللغات الأوروبية، والإلمام بالمصطلحات الفلسفية العربية، والمعرفة الواسعة بالمصادر والأصول.. وسوف نعرض في هذه الفقرة لأصول البحث العلمي كما ظهرت في أول أبحاثه للماجستير عن "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية" ولن نتوقف عند الموضوع والمحتوى الذي يعالجه والذي قدمه لنا في بابين الأول: مدخل عن حياة النظام، ثقافته، نواحي نشاطه الفكري والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين مفكري عصره ومميزاته الشخصية ومؤلفاته، والباب الثاني آراء النظام سواء في الإلهيات أو الإنسان أو العالم المادي أو المسائل الأخلاقية والسياسية، فما يهمنا هنا هو التوجه العام المتمثل في مغزى دراسته للنظام والذي يتضح في حديثه عن الاتجاهات الغالبة على تفكيره: النزعة المادية الحسية، الاتجاه العلمي، الاتجاه الجدلي، الاتجاه إلى التعمق (الناحية العقلية المنطقية) ومن تخصيصه أكبر أجزاء بحثه للحديث عن آراء النظام الطبيعية.

إن اهتمامه بالنظام جزء من اهتمامه بعلم الكلام الإسلامي الذي شغل به كثيراً ربما بشكل يوازي اهتمامه بالفلسفة أو يزيد. وهو في هذا يتفق مع علي سامي النشار الذي رأى في الكلام الفلسفة الإسلامية الأصيلة. ومن هنا كان توجيه أبو ريدة جل أبحاثه إلى هذا الميدان. فعلم الكلام الإسلامي وكبار علمائه، خصوصاً المتقدمون منهم، في حاجة إلى مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم، وإلى بيان وجهة النظر الموحدة لفرق المتكلمين، ولجملة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام من جهة، وتكون في ذاتها فلسفة لها خصائصها التي تتميز بها من جهة أخرى(14). هذا هو الهدف الذي وجهه من البداية لدراسة النظام وتحقيق كتاب "التمهيد" للباقلاني وترجمة "مذهب الذرة عند المسلمين" لسلمون بينس. فكيف أدى عالما هذه المهمة في بحثه: "لقد اعتمدت فيه على ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا، كما إني جعلته مستوفيا لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع"(15). وهذا ما سنحاول إيضاحه. لقد أراد أبو ريدة ربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية

"حاولت أن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعي للفكر الإسلامي من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام. ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة في بعض الأحياء. يتضح ذلك في مناقشته آراء المستشرق الألماني هوروفيتز Horovitz في رده بعض آراء النظام إلى آراء الفلاسفة الرواقيين وتأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام الإسلامي.

ونشير هنا إلى مصادر أبو ريدة المختلفة التي رجع إليها في لغاتها الأصلية. فبالإضافة للأصول العربية، هناك كتابات كل من: فستنفيلد F. Wustenfeld وماكدونالد Macdonald وأوليري O'leary، وكارادي فو Carra de Vaux. وكريمر Kremer، وماكس هورتن Max Horten، الذي كثيرا ما يعتمد على كتاباته المتعددة، وبروكلمانق Brockelmann، ومارتن شرينر M. Schreiner، وهوروفتز Horpvitz، ويريتزل Pretzl، ونيبرج Nyberg، ورينان Renan، وفورلاني Furlani، وريتر Ritter، وغيرهم.

وتأتي المخطوطات لتمثل مصدرا أصيلا يحرص أبو ريدة على الاعتماد عليه والإشارة له، وبيان ما يتعلق به من ذكر المخطوط ورقمه ومكانه. فهو يذكر في كتابه عن النظام مراجعه في الهوامش والملاحظات وفيها المخطوطات التي رجع لها مثل: "عيوان التواريخ" لابن شاكر مخطوط رقم 1588 بالمكتبة الأهلية بباريس (ص 1) الكتب بالقاهرة (ص 2، 90) وكتاب عيون أخبار الأعيان فيما مضى في سالف العصور والأزمان لأحمد بن عبد الله البغدادي مخطوط رقم 6677 بالمكتبة الأهلية بباريس (ص 3، 194). ويشير إلى كتاب الذهبي "تاريخ الإسلام" وهو يوجد مخطوطا في بعض مكتبات أوربا ويعلق عليه "إن بعض نسخه غير كاملة" (ص 5) وكتاب أبو المعين النسفي بحر الكلام مخطوط رقم 154 عقائد بالمكتبة التيمورية (ص 147، 6) والتبصير في الدين للإسفراييني مخطوط بمكتبة الأزهر (ص، 130) وكتاب أبو هلال العسكري "الأوائل" مخطوط رقم 5986 بالمكتبة الأهلية بباريس (ص 8، 67) والبحر الزاخر الجامع لمذاهب علماء الأمصار مخطوط رقم Claser 230 بمكتبة برلين (صفحات 134، 16، 162). والأحكام في أصول الأحكام لابن حزم مخطوط رقم 11

أصول بدار الكتب (ص 17- 21) وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسني + 246 هـ "الرد على الرافضة" مخطوطة بمكتبة برلين رقم Glaser 101 (ص 28- 150) مخطوط "التمهيد" للباقلاني الذي حققه فيما بعد مع الأستاذ محمود الخضيري مخطوط رقم 6090 بالمكتبة الأهلية بباريس (ص 28- 35) وكتاب البيهقي تاريخ حكماء الإسلامي الذي يشير إليه في كثير من أعماله مخطوط رقم 3666 بدار الكتب المصرية (ص 70) والمجموع من المحيط بالتكاليف مخطوط رقم 357 عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (صفحات 83، 135، 136)، والصحائف الإلهية للسمرقندي وشرح الصحائف للعلاء الإسفراييني وهما مخطوط واحد تحت رقم 1247 بالمكتبة الاهلية بباريس (صفحات 110- 174) ومفصل المحصل بمكتبة باريس رقم 1254 والعقائد الماتريدية مخطوط رقم 147 عقائد المكتبة التيمورية (ص 123) وكتاب فخر الدين الرازي المباحث المشرقية مخطوط بمكتبة برلين Or- Ouarta(ص 123) وشرح الإشارات للطوسي مخطوط بمكتبة باريس رقم 2366 (ص 123) والإبانة للأشعري مخطوط رقم 107 عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص 70).

ونجد نفس الاستشهاد بالمخطوطات في ترجماته أيضا فهو يستعين في تعليقاته على ترجمته لكتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام" بعدد كبير من المخطوطات. ففي حديثه عن كتاب التفاحة يخبرنا عن مخطوط به بقوله: "وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطا ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه "مختصر كتاب التفاحة لسقراط" ويشير في نفس الموضع إلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتيلانا وهو مصدر بمكتبة الجامعة المصرية والتبصير في الدين، وعيون التواريخ لابن شاكر الذي يعتمد عليه أيضاً في كتاب النظام كما أشرنا وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ونزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري مصور بمكتبة الجامعة وبين أن في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية مخطوط رقم 55 يتضمن رسالة للكندي في النفس ضمن مجموعة وفي حديثه يذكر مشاهدة أو عثر عليه من مخطوطات كما في قوله: "وقد عثرت على مخطوط ينسب له (يحيى بن عدي) وذلك بالمكتبة التيمورية تحت رقم 290 أخلاق بدار الكتب.

وفي كتابه "نصوص فلسفية عربية" 1955 يقدم لنا مجموعة من النصوص، عرضها تمرين قارئها على الانتفاع بالكتب الفلسفية العربية على نطاق واسع. وما يهمنا أن نشير

إليه في تقديم أبو ريدة لهذه النصوص هو قيامه بإعدادها علمياً فيما يشبه التحقيق كما يخبرنا: "فقد رأيت أن أضبطها وأصلح من أمرها بحيث تكون من غير شك أصح من الأصول التي نقلت عنها"[16] وهو بالإضافة لتقديم النص يشرح الكلمات الصعبة ويلخص الفكرة الإجمالية له. وهذا ما يتضح بأجلى صورة في تحقيقاته المعروفة. وفيما يلي تحليل لبعض جهوده في مجال تحقيق النصوص والرسائل الفلسفية والكلامية والرسائل القصيرة في علم البصريات.

ثالثاً: التحقيقات:

1- رسائل الكندي الفلسفية:

"إن الدراسات عن الكندي لم تنقطع، وهي في تزايد يوماً بعد يوم. فمنذ أن عرفت رسائله وأصبحت متوفرة للقارئ والباحث، توالت دراسات وكتب عديدة حول الكندي وفلسفته تعتمد على النشرة المحققة الجيدة رسائل على يد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة"[17]. هكذا كتب الدكتور حسام الألوسي في مقدمة كتابه "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" الذي نجد في بدايته إهداء يقول:

إلى الإنسان الذي يقترن اسمه واسم الكندي دوماً ويشبهه في طيبة الطوية وحب الإنسانية والسيرة الفلسفية الرحبة الأخ والصديق محمد عبد الهادي أبو ريدة رائد كل دراسة عند الكندي بحق ورمز العالم الفاضل أقدم هذا الكتاب حقاً لقد توالت الدراسات عن فيلسوف العرب وتضاربت الآراء حول فلسفته ويمكن القول: "إن الأحكام المعاصرة على مكانة الكندي الفكرية تختلف بين مرحلتين يفصل بينهما نشر عبد الهادي أبو ريدة مجموعة أيا صوفيا من رسائل الكندي لقد كتب الباحثون عن الكندي "ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو وحققوا بعض رسائله مثل "في الصناعة الكبرى" متتلمذين على صاحب الكندي ورائد الدراسات المعاصرة حوله. وقد يعيد البعض تحقيق بعض رسائل الكندي – لظهور مخطوطاً جديدة لها - كما فعل الدكتور عبد الأمير الأعسم في دراسته الهامة "المصطلح الفلسفي عند العرب"- إلا أن ذلك يؤكد فيما يؤكد فضل أبو ريدة "إن نشرتنا هذه لرسالة الكندي في الحدود والرسوم لا تلغي الجهد البارز الذي بذله الدكتور أبو ريدة في إخراجها أول مرة، لكنها تصحح القراءات الغامضة في نشرته وتفصح عن كل مسألة استوقفته حينا في القراءة أو التعلق. تلك شهادة باحثين محققين في الفلسفة الإسلامية.

بل إنني أزعم أن بعض الانتقادات التي وجهت إلى تحقيقاته، وهي قليلة، تفصلح عن تناقض أصحابها. فالدكتور عبد الرحمن بدوي ينتقد في كتابه "رسائل فلسفية" 1973 تحقيق أبو ريدة لرسالة الكندي في "العقل" تمهيداً لإعادة تحقيقها "فقد تبين بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها (رسائل الكندي) حافلة بالأخطاء ولابد من إعادة تحقيقها كلها من جديد"[18] فهي – رسالة العقل- على صغرها تحتل مكانة ممتازة، ومن هنا كان الاحتفال بها وكثرة الدراسات التي تناولتها، كما أن هذه الدراسات اعتمدت على مخطوط واحد هو مخطوط أيا صوفيا 4832. ويبدو أن بدوي نفسه – رغم نقده هذا- اعتمد أيضاً في تحقيقه على نفس المخطوط الواحد. إلا أن ما يهمنا هنا هو حكم بدوي على تحقيق أبو ريدة لرسالة العقل الذي يناقض مع حكم آخر على نفس تحقيق أبو ريدة لهذه الرسائل أصدره بدوي في تحقيقه لكتاب أرسطو في النفس 1954، فهو تحقيق ممتاز كما يتضح من قوله "راجع النشرة الممتازة لرسائل الكندي الفلسفية التي قام بها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والمقدمة التي صدر بها هذه الرسائل"[19] ويأخذ الدكتور الأهواني على محققنا إغفاله نسخاً مصورة للمخطوط موجودة بدار الكتب المصرية كانت تغنيه عن تلك المشاق التي يصفها لنا من أجل الحصول على المخطوط. ويظهر لنا الأهواني أسبقيته في تقديم رسائل الكندي، فقد نشر له ثلاث رسائل هي: كتاب الكندي في الفلسفة الأولى القاهرة 1984، رسالة النفس، مجلة الكاتب القاهرة أكتوبر 1948، رسالة العقل 1949[20] بينما تمت نشرة أبو ريدة للرسائل في جزءين عامي 1950- 1954. والحقيقة أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي سبقت إصدار الأهواني لرسالة الكندي في الفلسفة الأولى- كما يشير هو نفسه. صحيح أن الأهواني نشر تحقيقه 1948، ونشر أبو ريدة الجزء الاول من رسائل الكندي 1950 إلا أن محققنا نشر عدة رسائل للكندي قبل هذا التاريخ بمجلة الأزهر عام 1949 هي: رسلة في حدود الأشياء ورسومها "الأزهر مجلد 18 عدد صفر 1366 ه، كما نشر ثلاث رسائل أخرى هي: "في إيضاح تناهي الجرم"، "في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له"، والثالثة "في وحدانية الله وتناهي جرم العالم" بمجلة الأزهر المجلد 18 عدد ربيع الثاني 1366 ه. وتدعونا تلك الشهادات التي توضح ريادة أبو ريدة في دراسة الكندي إلى الوقوف أمام تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية.

يقدم لنا أبو ردية في الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية أربعة عشر رسالة فلسفية مع مقدمة وتصدير، المقدمة عن المخطوط ومنهجه في تحقيق الرسائل والتصدير حول فلسفة الكندي وفي الجزء الثاني يقدم لنا الرسائل العلمية للكندي.

والكندي هو أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة وهو أيضا أول علمائه. ويحدثنا عن مؤلفاته في كتابات المسلمين في الشرق كما يعرض لهذه المؤلفات في الغرب ويشير للترجمات اللاتينية لها. فأكبر مجموعة من آرائه توجد في رسالة لاتينية تحوي نقدا لآراء الفلسفة التي نشرها P. Mandunnet في لوفان سنة 1911 وفيها آراء كثيرة تنسب للكندي ونجدها بمعناها في رسائله. وقد نشر أوتو لوت Otto Loth رسالته في "ملك العرب وكميته" ونشر البينو ناجي A. Nagy رسائل ثلاثا مترجمة إلى اللاتينية هي: رسالة في العقل، ورسالته في النوم والرؤية، ورسالة في الجواهر الخمسة في جزء من مجموعة تاريخ العصور الوسطى 1897. ونشر ريتر Ritter رسالة "الحيل في دفع الأحزان". كما يشير إلى تحقيق الدكتور الأهواني لكتاب الكندي في الفلسفة الاولى" "وقد خالفناه في قراءة كثير من المواضع". وهو يعود بالفضل إلى أهله ويذكر جهود المستشرق الالماني ريتر Ritter الذي اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة آيا صوفيا ضمن مخطوط 4832. وقد كتب عنها هو وبلسنر Plessner في مجلة الأرشيف الشرقي، المجلد الرابع 1932.

- ويقدم لنا أبو ريدة بيانا بأسماء الرسائل وترتيبها كما وردت في المخطوط ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات الباقية لكتب الكندي الموجودة في غير هذا المخطوط وهي:

1- كتاب في كيمياء العطر والتصعيدات، أيا صوفيا رقم 3594.

2- رسالة في علم الكف ذكرها بلسنر ومنها نسخ بدار الكتب المصرية.

3- رسالة في اختيارات الأيام، مكتبة ليدن تحت رقم 199.

4- رسالة في استخراج الابعاء بذات الشعبتين ليدن رقم 119، وإذا كانت الرسالتان 3، 4 توجدان في الجزء الثاني من رسالة الكندي العلمية[21]، فهو يعيد ترتيب رسائل مخطوط أيا صوفيا 4832 التي ستقدم في الجزء الأول بحيث يبدأ بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة مراعيا في إعطائنا صورة لمذهب الكندي. وهو يضيف لهذه

المجموعة رسالة النفس، الموجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم 55 بالمكتبة التيمورية بالقاهرة.

وينصحنا المحقق بأن نضع النص في سياقه التاريخي، فعلينا أن نتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، غذ كان الكندي يقوم باستخدام اللغة لأول مرة في تاريخها في التعبير عن المعاني الفلسفية.

ويحدد لنا جهوده في معالجة النص. ففي حالة النقص فإن عمل المحقق هو إكمال هذا النص بحسب مواضع أخرى من الرسائل. وأحيانا يضيف كلمة او بضع كلمات للإيضاح ويعضها بين [قوسين مضلعين] مع استخدام علامات الترقيم نظرا لطول الجمل. ومن أجل مساعدة القارئ فهو بالإضافة إلى تقسيم النص إلى فقرات، وبالإضافة إلى شرح الاصطلاحات العامة يقدم لنا مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة توضح موضوع الرسالة. ويمكن أن نعطي بعض الامثلة لما قام به المحقق.

يعطينا الدكتور أبو ريدة تعليقات متعددة على النص، وهي تعليقات شارحة قارئة موضحة مفسرة، تظهر معنى كلمة أو توضح قراءاتها المتعددة أو توضح اصطلاحا وتحدد معناه كما في المثال الذي نجده في كتاب الكندي في الفسفة الأولى حيث يتناول كلمة (إنية) في هامش طويل يمتد خمس صفحات (26- 30) يعرض معناها عند الجرجاني في التعريفات وأبي البقاء الكندي في الكليات وبيانه لمصدرها ويناقش وجهة نظر عبد الرحمن بدوي ويعرض لبحث إغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الذي ألقاه في الاحتفال الألفي بالكندي 1962، وما جاء في كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، ومقال هورتن Horten عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفي الذي نشره في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، ويشير إلى ما ذكره كراوس في مقاله عن ابن المفقع في مجلة الدراسات الشرقية Orientalia التي تصدر في روما، مجلد 14 عام 33- 1934 ورأى دي بور De Boer الذي يتابع ديتر يتشي Dietrici في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الملحق مادة Annya، وما أوردته الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون في قاموسها للاصطلاح الفلسفي عند ابن سينا باريس 1938 عن لفظ الإنية عند ابن سينا، ويورد قول أرسطو في كتاب الطبيعة تحقيق بدوي (ص 333) وتعليق بدوي عليه، وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، وعند

الصوفية كما جاء في الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلاني وبالإضافة لهذا التعليق المطول نجد تعليقاته الاخرى على امتداد الرسالة.

ويضيف في الطبعة الثانية من تحقيق رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها" إضافات جديدة ويشير فيها غلى وجود نسخ ثانية في مكتبة بروسه رغم أنه لم يتمكن من الحصول عليها، ويتحدث عن مخطوط – بالإضافة للمخطوط الأصلي الذي اعتمد عليه أيا صوفيا 4832 وهو مخطوط رقم Add 7473 بالمتحف البريطاني به عدة رسائل من بينها رسالة الكندي "في ملك العرب وكميته" (ورقة 176- 178) وبه عدد من الترعيفات التي يطابق الكثير منها من حيث النص تعريفات لكندي في رسالته لكنها ليست بنفس الترتيب، وتناول الأستاذ S. M. Sterm هذه الورقة في بحثه Notes on Al- Kindi's Treatise on Definitions JRAS 1959 p. 32- 42.، وهو يستشعر أن تلك الحدود ليست للكندي لأنها تتردد في رسالة التعريفات من رسائل إخوان الصفا (الرسالة 411 بحسب طبعة القاهرة 1347 ج 3) ويتحدث عن تأثير تعريفات الكندي في الفكر والأدب في العصور الوسطى وغير هذين المثالين نجد تعليقات عديدة بامتداد نشرة أبو ريدة للرسائل.

إلا أن ما يهمنا أن نشير إليه هو تلك الظاهرة التي نجدها في عدد من أعماله وهي معاودة النظر في كل طبقة جديدة بناء على النشرات والكتابات التي صدرت حول الموضوع وإضافة وتعديل بعض الآراء التي قال بها نجد ذلك في رسائل فيلسوفه الأثير إليه "الكندي" حيث يخبرنا بتواضع العالم الحقيقي إنه رغم ظهور دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صيغة اكاديمية فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطا. ومن هنا فإن أبو ريدة يخبرنا انه منشغل في هذه الفترة بإعداد هذه النصوص للنشر وأنه بصدد دراسة وافية لفلسفة الكندي وآثاره.

2- التمهيد للباقلاني في علم الكلام:

وإذا ما انتقلنا من تحقيقاته الفلسفية إلى تحقيقاته الكلامية سنجد العمل المشترك الذي قدمه مع الأستاذ محمود الخضيري وهو "التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" للباقلاني 1947. والكتاب من أجل كتب الكلام من أجل كتب الكلام الإسلامي خصوصا ما يتعلق فيها بالرد على المخالفين "ونحن ننشره ليكون

حلقة في سلسلة الكتب الكبرى التي تبين تطور علم الكلام من جهة وتبرز المسائل الأساسية التي كانت موضع خلاف بين رجاله ومخالفيهم من جهة أخرى[22]. وابو ريدة من المهتمين بعلم الكلام اهتماما خاصا وكانت رسالته للماجستير عن النظام وآرائه الكلامية والفلسفية، ففرق المتكلمين تعتبر ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية وتكون فلسفة لها خصائصها المتميزة وهي أقرب إلى أن تكون فلسفة الإسلام الاصيلة.

وكتاب الباقلاني "التمهيد" يعبر عن فترة نضج المؤلف "أما التمهيد الذي بين أيدينا فلا شك ان الباقلاني لم يؤلفه إلا بعد ان كان قد نضج عقله واستحكم في فن الجدل وعرف أصول مذاهب المخالفين، لأن هذا كله يتجلى في كتابه ومما يؤيد ذلك أنه يشير فيه إلى بعض كتبه السابقة[23]. وموضوعه يدور على مسائل الخلاف بين أهل السنة وبين مخالفيهم جميعا إسلاميين وغير إسلاميين.

والذى يستوقفنا فى تحقيق أبو ريدة وزميله للتمهيد هو تلك الملاحظات والتعليقات التى توضح كثيرا من المسائل التى وردت بالنص، أهمها تلك الملاحظات التى توضح وتفسر ما جاء فى التمهيد عن النصارى وبيان مواضيع الآيات المختلفة وأقوال المسيح كما وردت فى الاناجيل [24] وتعليق المحققين على ما ذكره الباقلانى عن الاريوسية حيث أفاضا فى الحديث عنها بسبب قلة معرفة المسلمين عن الأريوسية، إذ لم يظهر عنايتهم بها مع إنها أقرب المذاهب المسيحية إلى التوحيد الإسلامى ويرجعنا إلى بعض المراجع عن الأريوسية.

ويوضح تعليق أبو ريدة على الخرمذية أو الخرمدنية مدى إلمام المحقق بالفارسية وإتقانه لها. فالخرمدنية أو كما يقال الخرمية على سبيل الاختصار اسم فرقة تستمد مقالاتها من أصول إيرانية مما قبل الاسلام. ويوضح أبو ريدة الآراء المختلفة فى اشتقاق هذه الكلمة فيرفض اشتقاق الكلمة من خرم اسم بلة تابعة لأربيل، كما ذهب إلى ذلك ياقوت الحموى فى معجم البلدان ومرجليوث فى ذائرة المعارف الإسلامية. كما يستبعد الرأى الثانى القائل إنها نسبة إلى خرما اسم زوجة فردك، ويتفق مع الرأى الثالث القائل بأن الكلمة مركبة من لفظتين فارسيتين هما خرم وهى صفة معناها فرح و"دان" أو "دين" بمعنى الدين. ويشير إلى حديث الباقلانى عنهما أنه ربما كان مستمدا من كتاب الحسن بن موسى النوبختى عن فرق الشيعة ويقدم لنا مراجع لها مثل السيد غلام حسين صديقى عن الحركات الدينية الايرانية فى القرنين الثانى والثالث.

والقضية الأساسية التى يثيرها تحقيق أبو ريدة /الخضيرى للتمهيد هو اعتمادهما نسخة واحدة فقط رغم معرفتهما بوجود نسخ أخرى للكتاب. مما جعلهما يصدران أحكامهما على أساس محتويات هذه النسخة دونما اعتبار لما جاء فى غيرها من نسخ. ففى تعليقهما على موضوعات الكتاب وأنها جاءت كاملة كما يتضح من خطبة التمهيد التى وجهها القاضى أبو بكر الى ابن عضد الدولة " وهذا فى نظرنا دليل على أن النص كامل لم يقع فيه خروم ولم يمسه شىء من الحذف. وحين يذكر الباقلانى أنه سيتكلم عن التعديل والتجوير فالأمر محسوم "فلعل الباقلانى سها فلم ينجز ما وعد مكتفيا بعبارات متفرقة فى هذا الموضوع ذكرها مناسبات مختلفة فى أكثر فصل من فصول التمهيد ".

ويتوقف المحققان عند الفقرة رقم 30 المتعلقة بالاستواء على العرش المذكورة بالفهرست وغير واردة بالنص. فقد اقتبس ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذا الفصل، وعرض له الثانى فى كتاب "اجتماع الجيوش الإسلامية" ويستشهد المحققان بعرض ابن القيم ويستنكرانه" نحن نجد عند تأويل هذا معنى نستشعره فيه بشىء من التجسيم يتعارض من مذهب الباقلانى واتجاهه فى التوحيد" وعلى هذا يستنتجان عدم صدق نقل ابن تيمية وابن القيم عن الباقلانى. نحن هنا أمام مأزق ؛ فالقول بصدق نقل ابن تيمية وابن القيم معناه أن النص الذى يقدمه ريدة والخضيرى ناقص، والحل الآخر هو القول بتباين بين كلام الباقلانى وما نقله ابن تيمية وابن القيم. يقول المحققان "إننا لا نستطيع عند ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلانى وعمنى ما ينسبه إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتمييز إلا الشك فى صحة نقلهما ومن هنا يصدران هذا الحكم –الذى يحتاج إلى نقص – ونحن نثق على حال بنسخة التمهيد التى بين يدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيم [25].

والحقيقة أنه أمام معرفة المحققين بمخطوطين آخرين لنص التمهيد لم يرجعا إليهما، وعدم معرفتهما بمحتواهما، فالسؤال المطروح هو ما فى مخطوط باريس الذى اعتمد عليه مطابق لما فى مخطوط أيا صوفيا 2201، وعاطف رقم 2223 وإن كان هناك تباين فى المحتوى بين المخطوطات الثلاثة فأيها الأصح؟ إن احتمال وجود الفقرات الناقصة من مخطوط باريس فى المخطوطين الآخرين مطروح، ويدعمه الفهرست الملحق المثبت يظهر صفحة العنوان. ويزيد ترجيح الرأى القائل بنقص مخطوط باريس

اعتماد مؤلفين اسلاميين عليه ونقلهم عنه. وعلينا بالتالى أن نناقش قضية اختلاف تفسير ابن تيمية وابن القيم لأقوال الباقلانى. فاحتمال النقص أو الحذف جائز لأن الجزاء الناقصة هى الفقرات من 27 حتى 51 أى جزء متصل من الخطوط وليس أجزاء منفصلة. ومن هنا يكون احتمال فقد أو ضياع هذه الصفحات أمرا واردا، أو ربما – وهذا هو الاحتمال الثانى وهو احتمال ضئيل –يكون فهم الناسخ –وهو كما يخبرنا المحققان من العلماء المحققين لنص الباقلانى –شبيها بفهم المحقيين. لذلك فقد حذف هذه الاجزاء واعتقد أننا لا نستطيع الحسم فى هذه المسألة ما لم نقم بمقارنة بين نسخ الكتب المخطوطة الثلاثة لمعرفة هل هناك نقص فى مخطوط باريس أم هو كما يزعم المحققان مكتمل، وبالتالى ما هى حقيقة نقل ابن تيمية وابن القيم عنه؟ أن احتمال نقلهما عن أحد المخطوطين الآخرين مسألة مطروحة، وبالتالى فالسؤال كيف يثق محقق فى مخطوط واحد ويطمئن إليه مع كل هذه المشاكل رغم معرفته بوجود مخطوطات أخرى لم يطلع عليها؟! لاشك أن أبو ريدة وصاحبه لم يعطيا نص الباقلانى ما أعطاه لرسائل الكندى الفلسفية من اهتمام رغم جهده الكبير فى الاستعانة بمراجع أوروبية بلغات مختلفة ورغم رجوعه إلى عدد كبير من المخطوطات لتحقيق هذا النص الهام.

3 -تحقيق الرسائل العلمية

لم تتوقف صلة أبو ريدة بالمخطوط العربى عند الفلسفة وعلم الكلام، بل امتدت لتشمل اهتمامه الأثير لديه بالحكمة الطبيعية أو ما نطلق عليه تاريخ العلم العربى. وكما ترك للباحثين فى الفلسفة عمله الهام "رسائل الكندى الفلسفية" و"تمهيد للباقلانى"، فقد شغل فى نهاية حياته بعملين فى البصريات أحدهما للحسن بن الهيثم والثانى للإمام القرافى (ت684 هـ - 1285 م).

فقد قدم فى الندوة السنوية الثانية للجمعية الفلسفية المصرية –يوليو1990 –بحثا بعنوان "الامام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار"[26] عرض فيه للحالة العلمية فى مصر، وتحدث عن شخصية القرافى وكتابه مع عرض لمقدمته ومحتوياته. والإمام شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافى(ت684هـ-1285) إمام كبير من علماء الأزهر الشريف متخصص فى علم الفقه والأصول والعلوم العقلية، وكان من المهتمين بالعلم الطبيعى خاصة البصريات، وأصول أعمال ابن الهيثم –الذى عاش فترة من حياته بمصر – وفى كتابه نستطيع أن نجد من جهة شهادة على أن واجب عالم الدين فى

الاسلام أن يشتغل بالعلوم الطبيعبة، ومن جهة أخرى شهادة على أحوال الحياة العلمية بين المسلمين فى ذلك العصر. وبعد المقدمة يعرض لنا خطبة الكتاب (مقدمة المؤلف) ويخبرنا أنه قد تم تحقيق كتابه هذا " الاستبصار فيما تدركه الابصار" من مخطوطات عدة من القاهرة واستانبول والاسكوريال، وأنه سينشر فى معهد تاريخ العلومو الاسلامية فى فرنكفورت فى المانيا تحت اشراف فؤاد سيزكين.

ويرتبط بهذا العمل ويسبقه تحقيقه "مقالة فى ثمرة الحكمة " للحسن بن الهيثم، وقد طبعه بالقاهرة 1991. وكان قد تقدم بهذه الدراسة والتحقيق لتكون ضمن الكتاب التذكارى المهدى إلى الدكتور زكى نجيب محمود الذى أصدرته جامعة الكويت 1989، ويخبرنا الدكتور أبو ريدة بتواضع العالم ودقة ونزاهته العلمية أنه لم يجزم فى ذلك الوقت بنسبة المقالة إلأى ابن الهيثم "لكننى بعدما ذكرته تأملت ابن الهيثم وأسلوبه وبعض عباراته فى كتابه "حل شكوك كتاب اقليدس فى الأصول ووجدت شبها ملحوظا وازدادت ثقتى بنسبة المقالة إلى ذلك العالم الاسلامى الكبير ابن الهيثم.[27]

والعمل يتكون من تقدمة (خاصة بالطبعة الثانية) وتصدير والنص المحقق (مقالة فى ثمرة الحكمة) والتعليقات والملاحظات. ويعرض أبو ريدة فى تصديره للرسالة لمنهج ابن الهيثم ونقده للمعرفة العلمية، ابن الهيثم المفكر الدؤوب، الشك ومعيار المعرفة الصحيحة، مواصل العمل رغم الشعور بحتمية انتهاء الحياة، ابن الهيثم والفكر الاسلامى فى عصره، ابن الهيثم العالم الزاهد، ثم مكانة الرسالة بين المقدمات لدراسة الفلسفة. ويحدد لنا أبو ريدة هدفه معطيا كل بيانات المخطوطة التى اعتمد عليها بقوله:"إنى أردت أن أقدم رسالة فى المنهج أطلعت عليها منذ عام 1969 فى مكتبة كويرولو باستانبول تحت رقم 1604 فى مخطوطة يرجع تاريخها إلى سنة 754هـ كما نجد ذلك على ورقة 113، وتشغل الرسالة الورقات 41-59 وعلى وجه الورقة الأولى هذا العنوان كتاب ثمرة الحكمة لأبن الهيثم.

ويتضح جهد أبو ريدة فى التحقيق فى التدقيق فى نسبة الرسالة إلأى ابن الهيثم. فبعد تردد فى النشرة الأولى درس وبحث وحقق نسبتها إلى العالم العربى المسلم اعتمادا على المقارنة بين ما جاء بها وأسلوب ابن الهيثم فى مؤلفاته المختلفة. لقد ضبط نصها وحلل الرسالة وقسمها إلى أقسام أعطى كل قسم عنوانا يتفق وما جاء به. يقول:"نحن نقدم هذه الرسالة بعد أن ضبطنا نصها بقدر الإمكان، ووضعنا عناوين بين مضلعين

على سبيل الاجتهاد فى تقسيمها وبيان ما تضمنته من عناصر. إن هذه الرسالة تمثل امتدادا لحقيقة رسائل الكندى الفلسفية خاصة الجزء الثانى "الرسائل العلمية " ومن المعروف اهتمام الكندى بالرياضيات وتقديمها على سائر العلوم فى تصنيفه للعلوم المختلفة وتأتى رسالة ابن الهيثم لتوضيح أثر دراسة الرياضيات على دارس الفلسفة. ومن هنا فان المحقق يرجو أن تملأ هذه المقالة فجوة فى سلسلة ما كتبه فلاسفة الإسلام منذ أيام الكندى عما لدراسة الرياضيات من أهمية فى تسديد الذهن عند من يريد أن يدرس الفلسفة.

خاتمة:

لقد اتضحت لنا جهود الدكتور أبو ريدة فى تحقيق التراث العربى الإسلامى فى مجال الفلسفة وعلم الكلام وتاريخ العلم. وغنى عن البيان أهمية تحقيق الكتب العربية تحقيقا علميا بحيث يقدم لنا المحقق بعمله صورة أقرب إلى الكمال للنصوص الأساسية التى تعد مصادرنا فى معرفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. وهى من ناحية ثانية تبرر الدور الذى يقوم به الجيل المعاصر من المفكرين العرب فى تأسيس الفلسفة العربية المعاصرة.

إن محمد عبد الهادى أبو ريدة (1909-1991) يمثل مرحلة هامة فى تاريخ البحث الفلسفى هى مرحلة الانتقال من الدرس الاستشراقى للفلسفى الاسلامية إلى التأسيس العلمى للدراسات العربية المعاصرة فى ميدان البحث الفلسفى. واستطيع القول دون مبالغة إن جهود أبو ريدة وجيله: مدكور، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار يعد فى كثير من الباحثين فى الفلسفة الاسلامية فى الجيل الحالى الذى توفرت له كافة السبل لتقديم صورة أكثر شمولية للفلسفة العربية الاسلامية، رغم الجهد الكبير الذى بذله رواد الجيل الأول فى التمهيد والتأسيس.

وإلقاء نظرة سريعة على المهام التى اضطلع بها عبد الهادى أبو ريدة توضح عمق ما قدمه لنا. لقد ولد بالعريش فى 24 نوفمبر 1909، ودرس بالجامعة المصرية وتخرج فيها عام 1934، وسافر إلى باريس ودرس بها كما درس بجامعة بازل بسويسرا وحصل على الدكتوراة عام 1945. وعمل أستاذا زائرا بالسربون 1948، وعين مستشارا ثقافيا لمصر بمدريد 1949، وكلف بانشاء المعهد المصرى بمدريد وكان أول مدير له فى عام 1953. وبالاضافة لعمله بجامعة القاهرة انتدب لانشاء الجامعة الليبية ورأس قسم

الدراسات والاجتماعية ببنى غازى، ثم انتدب ثانية لانشاء قسم الفلسفة بجامعة الكويت وظل يعمل بها حتى عام 1985 حيث عام للقاهرة فشارك فى الجمعية الفلسفية المصرية وعمل بقسم الفلسفة بآداب الزقازيق. ورغم هذا الجهد العلمى الكبير فى ترسيخ الدراسة الفلسفية فى كثير من أقسام الفلسفة بالجامعات العربية والاسلامية فقد ترك حصيلة وافرة من المؤلفات والابحاث فى شتى ميادين الفلسفة والحضارة العربية الاسلامية.

كل هذا الجهد فى ميدان الثقافة والفلسفة والحشارة العربية الاسلامية للرائد الباحث العلامة المحقق الدكتور أبو ريدة والذى حدد مكانته فى ميدان الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة يضعه فى الصف الأول من الرواد المؤسسين الذين سننهل من جهودهم ونتوقف كثيرا أمام الدرس المستخلص من حياتهم وعملهم. والدرس هنا هو تلك المنهجية والدقة العلمية والتمكن من أدوات البحث والتحقيق الدقيق الذى يجعل الأجيال التالية تقرن دائما أبو ريدة بالكندى، فكلاهما مؤسس لمرحلة من مراحل الفلسفة العربية الاسلامية هى الأهم فى نظرنا وهى: مرحلة التأسيس ومرحلة التجديد.

الهوامش:

---

[1] د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية: دار النديم للصحافة والنشر ط. القاهرة 1989.

[2] Al ghazali und seine widerlegung der griechischenphilosophie, tahafut al falasifah, madrid, 1952.

[3] هـ جب، ل. ماسينيون: وجهة الإسلام، المطبعة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريدة، القاهرة، 1934.

[4] المرجع السابق، ص 4.

[5] د. أبو ريدة: مقدمة ترجمته كتاب دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1938، ص د.

[6] الموضع السابق.

[7] د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقدمة ترجمة كتاب آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1940، ص ز - ح.

[8] أضاف د. أبو ريدة غلى ترجمته لكتاب بينس ترجمة مقال أوتو بريتزل OTTO PRETZL "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام" عن مجلة الإسلام، المجلد التاسع، 1931.

[9] مقدمة د. أبو ريدة لترجمة كتاب بينس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946 صط.

[10] المرجع نفسه، ص 63 بالهامش.

[11] فلهوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1959، والمؤلف معروف في العربية، ترجم له د. بدوي كتابه عن الخوارج والشيعة، القاهرة، 1959.

[12] د. أبو ريدة: مقدمة ترجمة الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.

[13] د. أبو ريدة مقدمة ترجمة تاريخ الدولة العربية.

[14] د. ابو ريدة: إبراهيم بن سيار النظام. كلمة المؤلف ص. ح.

[15] نفس الموضع.

[16] د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية، القاهرة، 1955، المقدمة.

[17] د. حسام محيي الدين الألوسي: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه. دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 7.

[18] د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيقه: رسائل فلسفية، الجامعة الليبية، بنغازي 1973، ص 9.

[19] د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو في النفس، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1954، ص 6.

[20] د. أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة تحقيق كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، القاهرة، ص 57.

[21] الكندي: رسائل الكندي العلمية، القاهرة، 1954، الجزء الثاني.

[22] د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمود الخضيري محققا كتاب الباقلاني: التمهيد" دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، والحقيقة أننا لا نستطيع أن نحدد – إلا بصعوبة شديدة- جهد كل من المحققين وأيهما ينسب للأول وأيهما جهد الثاني.

[23] المرجع السابق، ص 28.

[24] تنسب هذه الملاحظات فى الغالب للأستاذ محمود الخضيرى الذى كان أكثر اهتماما وتعمقا فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى.

[25] المرجع نفسه ص265

[26] د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: الإمام القرافى وكتابه الاستبصار فيما تدركه الأبصار، المؤتمر الثانى للجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 1990

[27] د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، مقدمة تحقيق رسالة ثمرة الحكمة للحسن بن الهيثم، القاهرة، 1991، التقدمة

محمود الخضيري وشمولية تاريخ الفلسفية

يخبرنا محمد مصطفي حلمي في المقدمة الضافية التي كتبها مقدمة لترجمة محمود الخضيري لكتاب ديكارت "المقال في المنهج" Discour De La Methode بأسماء الدفعة الاولى من قسم الفلسفة بالجامعة المصرية. ومن هؤلاء نجيب بلدي وثابت الفندي وعثمان امين ويوسف مراد ومحمد مصطفى حلمي نفسه ومحمود الخضيري(1). ورغم تخصص هذا الجيل من الاساتذة في الفلسفة الإسلامية ، ربما بإستثناء نجيب بلدي ويوسف مراد, وإهتماماتهم بالدروس التي يلقيها الاساتذة الفرنسيون عن فيلسوف فرنسا الاكبر ديكارت كانت متساوية لإهتماماتهم بتخصصهم، فقد اشار إليه عثمان امين كثيراً في الجوانية (2) (ص 62 - 63 - 101) وكانت رسالة محمد مصطفى حلمي عنه "نظرية الجوهر عند ديكارت وإسبينوزا" (3) ودار حوار كبير حوله في صحيفة الجامعة بينهم وبين محمد ثابت الفندي والخضيري حول مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب (صحيفة جامعة القاهرة، السنة الاولى ، العدد 3 يناير 1930) (4). فإن الخضيري الوحيد بينهم الذي اقدم فور تخرجه على ترجمة كتاب ديكارت الذي مثل علامة هامة على الدرس الفلسفي في مصر.

ويحتاج هذا الجيل إلى العودة إليه لبيان معالم الدرس الفلسفي وبداياته في مصر الحديثة ، وكيف واصل هؤلاء جهود الفلاسفة العرب الاوائل. صحيح سبق هذا الجيل رواد شاركوا في الدرس قبل تحول الجامعة الاهلية الى جامعة حكومية 1925 من مبعوثي الجامعة الى اوروبا امثال : منصور باشا فهمي وعلي بك العناني وفي الجامعة الرسمية الشيخ مصطفى عبد الرازق والاستاذ يوسف كرم (5)، إلا ان الجيل الذي نحن بصدده والذي ينتمي إليه الخضيري تميز بالتأثر الشديد بكل من: الدكتور طه حسين (6) من جانب والشيخ مصطفى عبد الرازق من جانب ثاني ، وسافر معظمه لإكمال دراسته. في باريس ومنهم محمود الخضيري الذي بعث فور تخرجه للدراسة في السربون.

لم يحظ الخضيري (1906 – 1960) مثل غيره بما هو اهل له من الإهتمام والتقدير الذي يتناسب مع جهوده . فهو ينتمي للرعيل الاول من رواد الفكر الفلسفي في الجامعة المصرية وكان مع نجيب بلدي اولاً الدفعة الاولى من الجامعة التي تخرجت 1929 ومع ذلك فلا يعرفه إلا المتخصصون الذين درسوا على يديه او رجعوا الى مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته. وللاسف ليس بين ايدينا اية بيانات او وثائق يمكن ان

تكون عوناً لنا في رسم صورته ولا نملك إلا شذرات قليلة لا تتعدى اسطر معدودة جاءت عرضاَ في كتابات زملائه عنه.

ولد محمود الخضيري في بلدة المطرية ، محافظة الدقهلية في دلتا مصر في العام 1906 بعد عام واحد من وفاة الشيخ الامام وفي الوقت الذي بدأ فيه المصريون التفكير في تأسيس جامعة اهلية للدراسة العليا واسهم في ذلك اعيان مصر. وحين وصل الى سن الدراسة ارسل للقاهرة وتلقى دراسته الإبتدائية في مدرسة فرنسية بحلوان وبعد إكمال دراسته عاد الى بلدته وإلتحق بمدرسة المنصورة الثانوية وحيث أتمها في العام الذي إفتتحت فيه الجامعة المصرية 1925 إلتحق للدراسة في كلية الآداب وإختار قسم الفلسفة ونشأت بينه وبين زملائه من جهة واستاذهم الشيخ الاكبر مصطفى عبد الرازق صلة علمية وطيدة وكان الخضيري من المقربين للشيخ مصطفى مما جعلته ينتقل معه مديراً لمكتبه في الازهر مع قيامه بدروسه بجامعة فؤاد الاول (القاهرة). وبعد تخرج الخضيري في الدفعة الاولى سافر الى باريس وإختار نصير الدين الطوسي موضوعاً لدراسته.

شارك الخضيري في عدة جمعيات بعد عودته من باريس منها جمعية التقريب بين المذاهب. وأسس مع زملائه جمعية الشباب المسلمين بالقاهرة في بداية الثلاثينيات ونذكر من هؤلاء الاعضاء: الدكتور مصطفى مؤمن من مدرسة المهندسين وكل من عبد الغني عزام من مدرسة الطب وعبد الرحمن عزام. كما أسس جمعية الدراسات الإسلامية (التي اصبحت الآن معهد الدراسات الإسلامية) وتبرع بمقرها في الروضة في بداية تأسيسها علي ومصطفى امين.

إرتبط مع العديد من المثقفين المصريين بالمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون وشارك في جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا. مثلما إرتبط بالأب جورج شحاته قنواتي ومعهد الآباء الدومينكان بالقاهرة (7) وكتب عدة دراسات في مجلته الميديو. إضافة الى علاقته القوية بالدكتور ابراهيم بيومي مدكور الذي تعاونا سوياً في العمل الضخم في الفلسفة الإسلامية ، وهو تحقيق كتاب "المغني في أبواب التوحيد والعدل" للقاضي عبد الجبار المعتزلي وكتاب الشفاء للفيلسوف ابن سينا حيث شارك في الملتقيات الفلسفية المختلفة التي اقيمت إحتفالاً بألفية ابن سينا في بغداد وطهران وهذا ما يفسر لنا صلاته القوية بالأساتذة العراقيون وإهتمامه برعاية مبعوثيهم للدراسة بجامعات مصر.

عمل مستشاراً ثقافياً مصرياً بإيطاليا في سفارة مصر بروما وحين وصوله قامت الثورة المصرية فعاد للقاهرة ثم سافر ثانياً للقيام بمهام عمله بعد الثورة مبعوثاً من الخارجية والآزهر لإختصاص في عمله بالفاتيكان.

اشار إليه احمد فؤاد الأهواني عدة إشارات : الاولى في مقدمة تحقيق كتاب "التعديل والتجوير" من "المغني" (8). والثانية يصدر بها مراجعته لترجمة اميرة مطر لكتاب هويسمان (9)، ونجد الإشارة الثالثة ضمن تلك الشهادات التي يعطيها زملائه عنه في تأبينه بمجلة Melonges وتبين لنا تلك الشهادات مكانة الخضيري في الفلسفة العربية المعاصرة بإعتباره الإمتداد الحقيقي لمدرسة مصطفى عبد الرازق (10). ويبين عثمان امين إنه من سلالة الفارابي وابن سينا والغزالي وديكارت وكانط ، وان موقفه اقرب الى موقف الفيلسوف (الجواني)؛ فهو عالم ناقد متثبت من طراز فريد لا في العالم العربي فحسب بل وفي العالم الغربي ايضاً وما من شك في انه حجة هذا العصر في الفلسفة الإسلامية على العموم وفي علم الكلام على الخصوص. ويؤكد على ممارسته للفلسفة الرواقية في حياته وتظهر هذه الممارسة الواعية فيما بذله من جهد لنقل "المقال في المنهج" الى العربية مع شروح وتعليقات تتطلب صبراً وجهد رواقياً حقاً (11). و لشهادة عثمان امين هذه اهميتها فقد خبر ديكارت وكتاباته وألف عنه وترجم له.

مؤلفات الخضيري وشمولية تاريخ الفلسفة:

لقد بدأ الخضيري محاولات الكتابة الفلسفية منذ كان طالباً وتفصح هذه المحاولات المبكرة عن إهتمام مزدوج بالفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة ، وظل هذا الإهتمام ملازماً له في معظم كتاباته. فالفلسفة الإسلامية عنده حلقة من حلقات الفكر الإنساني. وفكرة (الحلقة) او (السلسلة) من الافكار التي تحدد مسار تفكيره وفهمه لإتصال وشمول تاريخ الفلسفة وقد دارت مؤلقاته في الفلسفة الإسلامية حول هذا التصور وإنصبت دراساته على نصير الدين الطوسي بإعتباره حلقة وصل بين الأجيال السابقة واللاحقة له في الفلسفة الإسلامية (12). ولإبن سينا اهمية خاصة لديه وإهتمامه به يتساوى مع إهتمامه بالطوسي فهو يهتم في بحثه (سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام) بالطوسي كما يتضح من إستشهاده بمصادر كثيرة لبيان إتصاله بأستاذه (13). الف وحقق وترجم (نذكر له من اعماله) :

- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، تاليف الإمام الكبير ابي المظفر الأسفراييني، قدم له بمقدمة عن علم الفرق وغيره من العلوم الاستاذ محمود الخضيري ، نشر الثقافة الإسلامية 1940.

- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تأليف الإمام محمد بن الطيب الباقلاني ، طبعه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيري ، المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية ، الآزهر ,ومحمد عبد الهادي ابو ريدة مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد. دار الفكر العربي ، القاهرة 1947.

- محاضرات في مقدمة الفلسفة والفلسفة الشرقية.

- إصدار العدد الاول من مجلة ديوجين الدولية للعلوم الإنسانية.

وبالاضافة الى الفلسفة الإسلامية نجد نفس الإهتمام بعلم الكلام حيث حقق وقدم عدداً من الكتب الهامة التي أثرت في تطور هذا العلم وما تفرع عنه من دراسات مثل (علم مقالات الفرق) حيث يؤكد على اهمية علم الفرق وضرورة العناية به فقد تنبه قبل غيره الى ضرورة البحث والدراسة فيما قدمه العرب والمسلمين من جهود في هذا المجال (14). وتعمق الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ودرسها درساً دقيقاً وإتصل بعلمائها اثناء بعثته وتتلمذ على واحد من اعظم علمائها وهو اتين جيلسون E. Gilsn (15). مما كان يسمح له برؤية العلاقات التي تربط تلك الفلسفة بالفلسفة الإسلامية ، وقد ابعدته هذه النظرة الشاملة لكل تاريخ الفلسفة عن الدوجماطيقية واكسبته الصفات الأساسية لباحث الفلسفة. ويتضح مسعى الخضيري لتأكيد فكرة الإتصال في تاريخ الفلسفة وداخل علومها المختلفة في مقدمة تحقيقه لكتاب "التمهيد" للباقلاني. وتظهر فكرة الإتصال ، وتسلسل حلقات السلسلة داخل كل علم من خلال الكتابات الأساسية التي تكون نسق هذا العلم ، وتحقق الإتصال بين كل كتاب من هذه الكتب.

ويظهر تصور الخضيري لشمولية تاريخ الفلسفة وإدراكه لإتصال مراحله المختلفة من خلال قدرته على تبيان العلاقات بين مختلف الافكار ومختلف الفلاسفة رغم إختلاف سياق انساقهم المعرفية ومذاهبهم الفلسفية. فقد عقد المقارنات بين تصور النفس عند ابن سينا وتصور ديكارت لها في (مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب) وهي المقارنة التي اصبحت محوراً لعدد من الدراسات لباحثين متعمقين واساتذة مرموقين في الدراسات الديكارتية يستخدمون نفس عبارات الخضيري ويرجعون الى نفس مراجعه وإستشهاداته

بنفس طبعاتها وفي نفس الصفحات وهي نفس المقارنة التي نجد صداها لدى عثمان امين (16).

ولدى د. تريز آن دورات اساتذة الفلسفة العربية بجامعة جورجتاون بواشنطن في دراستها (مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت) (17).

وقد ابان التأثيرات المتبادلة بين الفلاسفة المحدثين مثل (تأثير هيوم علي كانط) حيث تبين دراسته التي تحمل نفس الاسم إهتمامه بالفلسفة الحديثة ودقائقها والعلاقات التي تربط بين اهم فلاسفتها كما يظهر من تحليله لكيف حل كانط معضلة هيوم (18).

تفصح اذن كتابات الخضيري عن المام شامل بتاريخ الفلسفة سواء الفلسفة الإسلامية او المسيحية في العصور الوسطى والفلسفة الحديثة التي قدم إسهامات متعددة فيها وهذا ما يمكن تأكيده ايضاً عن طريق الإشارة الى مصادره المتعددة باللغات المختلفة التي تظهر في هوامشه وتعليقاته في هذه المؤلفات فهو في دراسته السابقة " كيف حل كانط معضلة هيوم" يرجع الى كتب كانط المختلفة في طبعاتها الالمانية. ويستخدم الإصطلاحات الالمانية لتوضيح افكاره فيتحدث عن الإدراك : Anschauung كذلك عن الشئ في ذاته Dingansich او الشئ الباطن (البواطن) Noumena التي يترجمها بالمعقولات مقابل الظاهرات. ويشير في (مقارنة الفلاسفة العرب بديكارت) الى اهمية الغزالي ويذكر الكتب الالمانية والفرنسية عنه ، كما يعرض لكتب برنشفيج وكينوفيشر وهملان عن ديكارت. ولا يقتصر إعتماده على هذه المصادر في تناوله للفلسفة الحديثة بل يعتمد عليها ايضاً في ابحاثه وتحقيقاته في الفلسفة الإسلامية مثل إعتماده على نشرة كيورتن Cureton للملل والنحل للشهرستاني وترجمته الالمانية التي قام بها هاربركر Haarruee Kegn . ونفس الشئ في دراسته (سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا) وفيها يذكر هورتن الذي ترجم المحصل للرازي الى الالمانية في تحقيقه "التمهيد" للباقلاني. ويتبين من ترجمته "المقال في المنهج" دراسته وكيف نترجم الإصطلاح Intuition معرفته الكاملة باللغات.

وقد إستطاع عن طريق تملكه هذه الادوات مع إستبصاره العميق بتاريخ الفلسفة إنجاز مهمته في ترجمة واحد من اهم النصوص الفلسفية الحديثة وهو اول نص فلسفي يترجم للعربية في العصر الحديث ليسهم بذلك في تعبيد الطريق الى فلسفة عربية وقد

كان على وعي تام بمهمته هذه وبأهمية الترجمة في تحديث العقل العربي محتذياً خطى المترجمين الاوائل الكبار محاولاً إعادة العصر الذهبي للثقافة العربية (19).

فقد ادرك ان ما يحتاج اليه الفكر العربي الحديث هو منهج حديث 0 وان موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة هو اصلح المواقف للعرب اذا ارادوا بدورهم تأسيس فلسفة حديثة خاصة بهم. وقد اراد ان يسهم في نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب حتى يعاودوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه (20).

الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية:

لقد ادرك الخضيري ان العرب لا يحتاجون الى المنهج الفلسفي فحسب بل يحتاجون ايضاً الى منهج في التعامل مع الغرب ثقافياً ، الى منهج في الترجمة خاصة في تلك الفترة المبكرة التي واكبت وتلت الثورة المصرية في 1919 والتي قادت البورجوازية المصرية بنخبتها المثقفة وبإتجاهها العقلاني كما تبلور إتجاهها الى خلال صحفها التي اصدرتها وجامعتها التي أنشأتها وتوجهها الثقافي الى الغرب – وقد كان الخضيري مرتبطاً بأحد اقطاب زعمائها من آل عبد الرازق. لقد ظهرت الحاجة الى منهج جديد وهم مقبلون على حركة ترجمة واسعة وضرورية ليقفوا بها على ما فاتهم من إنجازات الفكر البشري ولهذا رأي ان يضع منهجاً تاريخهم المختلفة وقدم هذا المنهج في دراسة متميزة في العدد الثاني من مجلة العصور, منها الترجمة الى العربية لانهاض الثقافة في الوطن العربي.

وتطبيقاً لهذا المنهج رأي الرجوع الى اللغة الفلسفية العربية الإسلامية التي نحتها ابناؤها في عصرها الذهبي نحتاً وارسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقة مشهودة فكما يستخدم فلاسفة العرب مصطلحات الفلسفة اليونانية الى اليوم ويزيدون عليها ما يجد ، رأى ان يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذي اثبتت الدراسات الحديثة انه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارتية (21). وقد نجح الخضيري في الإلتزام بمنهجه حتى ان قارئ الترجمة العربية لكتاب ديكارت "المقال في المنهج" يشعر انه يقرأ مؤلفاً فلسفياً كتب اصلاً باللغة العربية. وتجلت قدرة الخضيري العلمية في إختياره للمقابل العربي للمصطلحات الغربية والهوامش خير دليل على قيامه بكثير من الدراسات المتأنية قبل إختيار كل منها وخير مثال على ذلك إختياره لمصطلح البداهة ترجمة intuition بينما السائد حتى اليوم مصطلح الحدس. ينطلق الخضيري في بيان منهجه

في الترجمة من قضية اساسية تعتبر مدخلنا لعرض منهجه للترجمة الفلسفية وهي انه في المستطاع ان نعبر بالعربية عن كل معنى فلسفي مما حدده اصحاب اللغات الآخرى التي تحددت مصطلحاتها الفلسفية وإستقرت لغتها التي تعبر بها عن اعمق المشكلات الفلسفية وذلك ببيان (ما تجلى من فضائل لغتنا على مر العصور عند إلتقاء الحضارات على مختلف وجوه الإلتقاء) (22) ويشير منذ البداية الى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوربية الى لغتنا العربية.

الاولى : هي البحث في الكتب العربية القديمة عن إصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى الذي يعبر عن الإصطلاح الأوربي المراد ترجمته. ويرى انه ينبغي في هذه الحالة التأكد من المطابقة بين المعنى الوارد عند القدماء والمعنى الذي يستخدمه الأوربيون، واذا لاحظنا تمام المطابقة جاز لنا ان نطلق على الشئ الإسم الذي سماه به من عرفه من اصحاب اللغة.

والطريقة الثانية : التي يعرضها لنا هي التي يميل اصحابها الى إعتبار المعنى الأوربي شيئاً غير مألوف عند السابقين ويفضلون ان يطلقوا عليه اسماً يودون ان نفرض فرضاً. ويلاحظ على الطريقة الاولى وهي الغالبة ان تطبيقها لم يخل من اخطاء وهي اخطاء معظم المترجمين ، ناتجة كما ينبهنا عن سوء التعرف بالمعنى الذي ألفه السابقون أحياناً أخرى ,أو سوء التعرف بالمعنى الذي يقصده الأوربيون احياناً اخرى ، او سوء التعرف بكليهما في بعض الاحايين وتلك كما يرى اشد انواع الجهل تركيباً ، مما لا ينبغي ان يقع فيه المترجمون الذين هم وسطاء للتعامل الحضاري بين الأمم ينقلون فيها وإليها؛ فدورهم حسن التواصل بين اطراف الترجمة المختلفة. وبعد ان يحدد طريقتين في الترجمة يعطينا مثالاً تطبيقياً نستطيع ان نستخلص منه القواعد الأساسية للمنهج الذي إرتضاه هو المصطلح intuition ويناقش معاني هذا المصطلح خاصة وان في العربية ترجمات مختلفة له ، اي ان هناك ارثاً من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها ان نحدد ايها المصطلح ادق.

1- ويبدأ اولاً ببيان معنى المصطلح عند ديكارت ويتعمد منذ البداية عدم ذكر الترجمة العربية له ، ويذكر المعنى المستخدم عند ديكارت فهو لا يعني شهادة الحواس المتغيرة ولا ما يتعلق بالخيال الكاذب من احكام باطلة وانما ما تتصوره النفس الخالصة المنتبهه تصوراً هو من السهولة والتمييز. بحيث لا يبقى اي شك فيما نفهمه ، او تصور

النفس الخالصة المنتبهة تصوراً ينشأ عن نور العقل وحده. ولما كان هذا التصور ابسط كان تبعاً لهذا اوثق من القياس نفسه. وهو على هذا النحو يستطيع كا انسان ان يدرك بالـ intuition انه موجود وأنه يفكر ، وان المثلث محاط بثلاثة خطوط.*

2- ثم يتناول الإصطلاحات العربية لترجمة المصطلح مستخدماً اولاً المنهج الإستبعادي لرفض ما يراه غير صالح ، ويعرض للحدس ويرى ان المقصود به يختلف عن معنى المصلح الفرنسي. ذلك ان الحدث في الفلسفة الإسلامية لا يعدو الدلالة على التخمين فأصل المصطلح هو (حسن الحدس) وهو ترجمة للكلمة اليونانية Eustochia (23) وقد اختصرت الكلمة عند بعض الفلاسفة الإسلاميين إختصاراً ربما كان هو السبب في سوء فهم المتأخرين لمعناها الاصلي ويستنتج ان الحدس لا يصلح ترجمة لـ intuition لأن لكل منهما معنى مختلف عن الآخر. وبنفس الطريقة الإستبعادية يناقش مصطلح (الذوق) المستمد من الصوفية وهي ترجمة غير صائبة ؛ لأن الصوفية إستعملوها للدلالة على حالة شعورية لا يمكن التعبير عنها ولا يمكن وصفها بالبيان ولا التدليل عليها بالبرهان.

3- ثم يعرض للمصطلح العربي الذي إختاره وهو البداهة الذي إستخدمه في ترجمة "المقال في المنهج" ويدل على افضليته بالرجوع الى التعريفات اللغوية له عند : ابي هلال العسكري في (الفروق اللغوية) والراغب الأصفهاني في الذريعة ويخرج من ذلك الى ان تحديد المعنى المقصود به هو الإدراك العقلي المباشر (24)

واذا تسائلنا ما الذي دفع الخضيري وهو شاب لم يتجاوز منتصف العقد الثالث من عمره وهو لا يزال طالباً – تخرج في مايو 1929 والترجمة نشرت مارس 1930 - الى التوجه الى مثل هذه النوعية من الاعمال ، ترجمة "المقال في المنهج"، ربما نجد الإجابة في قوله (لما رأيت عظيم العناية في مصر والشرق بالاطلاع على الثقافة الغربية وشاهدت رغبة العقلاء في مشاركة الأمم التي فاقتنا في الحضارة والمعارف التي تعتمد عليها هذا التفوق – موقف لطفي السيد وطه حسين ترجمته لارسطو وترجمة الخضيري لديكارت – اقتنعت ان من الواجب على ان انقل الى العربية هذا الكتاب الصغير في حجمه الكبير في قيمته العظيم في آثاره. وكان من الاسباب التي بعثتني على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عباراته وتعسر نقله للغة اخرى ؛ وهو رغبتي في ان اعرض لقراء العربية نموذجاً واضحاً للفلسفة الصحيحة. ولن يرى قراء العربية غموضاً في معاني ديكارت لأن فلسفته مثل الوضوح ثم انه لم يكتب لطبقة معينة او

لأمة خاصة او لجيل واحد بل يكتب فلسفته للجميع (25). ويمكننا التوقف لمناقشة احكام الخضيري على فلسفة ديكارت لكن الأهم هو بيان للدلالة المستمدة من عباراته المتعلقة بصعوبة عباراته وتعسر نقله (يقصد الكتاب) بالقياس مع وضوح افكاره. فنحن امام مستويين الاول يتعلق باللغة والثاني يتعلق بالأفكار او المعاني ، ومهمة الخضيري هنا هي نقل هذه المعاني والأفكار الواضحة رغم صعوبة اللغة ، اي ان عمله الأساسي – ليس كأستاذ فلسفة متخصص في تاريخ الافكار بل كمفكر يرى ضرورة الإنفتاح على الثقافة الغربية – هو إيجاد اللغة العربية المناسبة لإستيعاب تلك الأفكار الإنسانية العامة من خلال إيجاد وإعادة بعث اللغة الفلسفية القديمة وصقلها وهذا ما يتضح من المبادئ التي تقوم عليها ترجمته.

فقد اخذ في ترجمته بمبدأين الاول هو المحافظة على وحدة اللغة العربية ، اي انه إستخدم في ترجمة الإصطلاحات الفلسفية الأوربية كما يخبرنا – نفس الإصطلاحات التي إستخدمها من قبل فلاسفة الإسلام للدلالة على نفس المعاني فقد بحث للإصطلاحات الديكارتية عن كلمات عربية تؤدي معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها. والمبدأ الثاني هو المحافظة على تجانس الآدب العربي (واقصد بهذا انني إجتهدت في الا ادع الكتاب الذي انقله الى العربية غريباً في الآدب العربي الفلسفي ، وذلك بأنني إجتهدت في ان اقرب بين كثير من المعاني الواردة في المقال في المنهج وبين معان لفلاسفة الإسلام فيها قول)(26).

وبالنسبة للترجمة فقد اشفعها الخضيري بتعليقات ومقدمات بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النص الأصلي للكتاب وهي سمة نجدها لدى الجيل مثل محمد عبد الهادي ابو ريدة الذي ترجم بدوره وهو في فترة تخرجه كتاب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام" واشفعه بتعقيبات وهوامش في نفس حجمه ، وما اورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة نجد صداه لدى كثير ممن كتب عن ديكارت او ترجم له فيما بعد. وقدم الخضيري مدخلاً لترجمته بدراسة هامة لعلها اول عرض منهجي متكامل لديكارت وفلسفته بالعربية. يتناول (المقال ومحتوياته واهميته) فهو لم يكن مجرد مقدمة لكل النهضات الفلسفية في القرنين السابع والثامن عشر ، بل هو عند البعض اساس المدنية الحديثة إذ جعلوا منه اصل الثورة الفرنسية التي هي عند اميل بوترو وليدة "المقال في المنهج" لأن المجتمع قد تحدد سنة 1789 بإسم مبدأ اليقين العقلي الديكارتي، وبعد ان يتحدث عن اثر المقال وطبعاته والوافع التي حدت به الى ترجمته ؛ يقدم لنا النص

مشفوعاً بتعليقاته وتأتي هذه التعليقات لتتابع شرح وتوضيح ما يحتاج الى توضيح من تعريف المصطلحات والشخصيات ، تلك التعليقات التي تفصح عن إلمام المترجم بالنص وصاحبه ومبادئ فلسفته ومعانيها باللغات الفرنسية والألمانية واليونانية واللاتينية والعربية.

يكفي الإشارة الى بعض ملاحظات المترجم لتوضيح جهده في فهم الفلسفة الديكارتية وترجمتها حسب منهجه فهو حين يعرض للقاعدة الاولى التي تنص على عدم قبول شيئاً غلى انه حق ما لم يتبين يقيناً انه كذلك بمعنى ان اتجنب بعناية التهور ... يبين ان التهور والسبق الى الحكم precipitation يعني به ديكارت الحكم قبل ان يصل العقل الى يقين كامل وهو احد مصادر الخطأ وينحصر في الجزم بالحكم قبل ان نتبين اليقين فيه اي في التهافت على المطالب قبل تحقيق المقدمات (28). وحين يعرف العقل Bon sens الذي يقصد به ديكارت القوة اللازمة لإجادة الحكم اي لتمييز الحق من الباطل في النظر والعمل يرجعنا الخضيري للقاعدة الثالثة من (القواعد لقيادة العقل) لمقال (هانكان) منهج ديكارت في مجلة الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وكتاب هملان (مذهب ديكارت) (29).

ولا تخلو التعليقات من إشارات ترتبط بكل تاريخ للفلسفة القديمة والوسيطة والإسلامية فيتحدث عن : ارسطو وافلاطون وسقراط الرواقية مثلما يتحدث عن اوغسطين والأكويني فإنه يذكر ابن سينا وابن رشد والغزالي وابن خلدون ويكمل جهود أساتذته الفرنسيين حيث يشير الى المعنى الذي يرجحه أستاذنا المسيولاند ولا تخلو بضعة صفحات من جيلسون الذي يعتمد عليه إعتماداً كبيراً في شرحه وتعليقه على مقال ديكارت (30).

ويتضح جهد الخضيري فيما نهض به بالمقارنة بالترجمة الثانية للكتاب التي قام بها جميل صليبا الذي درس بدوره في الجامعات الفرنسية وصار احد علماء مجمع الخالدين مما تاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفية بلغاتها المختلفة ، شغل بالمصطلح الفلسفي وكتب في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سلسلة دراسات حوله. ويتضح جهده في المعجم الذي وضعه باللغات المختلفة. ومن المهم التعرف على فهمه للتعامل مع المصطلحات واللغة الفلسفية كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت المقال في المنهج. وهو يرى انه (لا بد للعلماء من الإتفاق على معاني الألفاظ ولا بد لهم من تثبيت الإصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التي افرغت فيها ، ان

الألفاظ حصون المعاني وتثبيت الإصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسي في بناء العلم (31). ويبين لنا السبيل التي يجب إتباعها لوضع الإصطلاحات (32). ان عناية صليبا بتحديد معاني الألفاظ ترجع الى إعتقاده ان هذا التحديد اساس كل بناء فلسفي متسق وهذا ما نجده جلياً في ترجمته (المقال في المنهج). ويحلل معنى الحدس والإستنباط ويعرض لقواعد المنهج ثم مراحل فلسفة ديكارت من الشك الى اليقين وذلك بإستخدام مصطلحات الغزالي مقارناً ديكارت به (33). من النفس الى الله ، ويعرض لدلالة ديكارت لإثبات وجود الله. والمرحلة الثالثة من الله الى العالم يعرضها لنا منهياً حديثه عن فلسفة ديكارت بالأخلاق معتمداً كالخضيري على جيلسون. واخيراً يبين لنا قيمة فلسفة ديكارت وآثارها. ويرى تلك القيمة كما يراها الغربيون حيث يستشهد بقول هيجل في تاريخ الفلسفة (ان ديكارت هو حقاً مؤسس الفلسفة الحديثة لإعتماده في مذهبه على العقل) (34). وديكارت عنده مجدد لأنه اراد ان يرفع الفلسفة الى مرتبة العلم. ومن طالع (المقال) عرف ان تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق العلمية التي كشفها وإنما الى إيمانه بروحانية الإنسانية وقدسية العقل.

الهوامش:

1- محمد مصطفى حلمي تقديم ترجمة محمود الخضيري لكتاب ديكارت المقال في المنهج , دار الكاتب العربي ، القاهرة طبعة 2 ، القاهرة 1967.

2- د. عثمان امين : الجوانية , دار القلم , القاهرة, 1967.

3- يقول : (رايت ان اعرض في رسالتي تأثير ديكارت على اسبنيورا ، وان اقارن بين الفلسفتين لا في جملتها ، بل ناحية دقيقة وعويصة منهما واعني بها نظرية الجوهر). محمد مصطفى حلمي : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبينيورا. ملخص الرسالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة ص 1. وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل القاهرة 1932.

4- الخضيري مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة, السنة الاولى ، العدد الثالث , ينابر 1930 ص 66. محمد ثابت الفندي : حول مقارنة الغزالي بديكارت صحيفة جامعة القاهرة ، العدد الثالث ، السنة الاولى ص 25 – 27.

5- انظردراستنا عنه في العدد الاول من مجلة ديو جين ، مجلة قسم الفلسفة بآداب القاهرة.

6- د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكراً. مجلة الفكر المعاصر فبراير 1966.

7- انظر العدد الذي حررناه من مجلة دفاتر فلسفية حول الأب جورج شحاته قنواني ، العدد 6 القاهرة 2014.

8- د. أحمد فؤاد الاهوانى : مقدمة تحقيق (المغنى) للقاضى عبد الجبار فيما يتعلق باكتشاف وتحقيق الكتاب فقد مقالة بالفرنسية فى العدد الرابع Melanges 1957 بالاشتراك مع الاب قنواتى. كما كتب فى العدد الخامس مقالة اخرى يعلن فيها اكتشاف جزئين جديدين 15- 17 من المغنى. فى المقالة الاولى تعريف بالقاضى عبد الجبار ووصف تفصيلى لاجزاء المغنى مع ذكر فصول كل جزء يعتمد عليها ويشير اليها الاهوانى فى تحقيقه المذكور.

9- يشير الاهوانى الى جهد الخضيرى الذى قام بالمراجعة للترجمة مما يبين تعمقه فى الفرنسية واهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة ومنها علم الجمال , كما يبين ايضاً اجتهاداته فى الترجمة حيث ابدى بعض التعليقات على ترجمة بعض الملاحظات. هويسيمان : الاستطيقا ترجمة اميرة مطر دار احياء الكتب العربية . تقديم الاهوانى. المقدمة.

10- وهذا ما يؤكده ابراهيم مدكور في تأبينه للخضيري السابق الإشارة اليه ، وعلي سامي النشار في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام دار المعارف القاهرة ط 7 المقدمة ، وكذلك الأب قنواني في تأبينه.

11- د. عثمان : تأبين الخضيري ص 552 – 553.

12- محمود الخضيري : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا في مائتي عام 0 مجلة الكتاب عدد خاص عن ابن سينا ، القاهرة 1952 ص 53 وما بعدها.

13- المصدر السابق ص 54 . ودراسة الخضيري : انصار الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد 691 مارس 1952.

14- كما ذكر في تقديمه لتحقيق محمد زاهد الكوثري لكتاب يقدم لنا تحقيقاً للجزء الخامس من (المغني) الذي يتناول (الفرق غير الإسلامية).

15- يعد أتين جيلسون 1884 – 1978 – بالإضافة لكونه من المتخصصين في فلسفة العصور الوسطى من اهم شراح ديكارت إعتمد عليه الخضيري في ترجمة المقال في المنهج .راجع دراستنا : الفلسفية الإسلامية والغربية الوسيطة من خلال أتبين جيلسون. مجلة الفكر الهربي بيروت العدد 57 اغسطس 1989.

16- د. عثمان امين : (انية ابن سينا وكوجيتو ديكارت) مجلة الثقافة العدد 691 . و(محاولات فلسفية) مكتبة الأنجلو المصرية ط 2 القاهرة.

17- د. ترير آن دورات : مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا وديكارت مجلة المستقبل العربي 1985 ص 13 وما بعدها.

18- الخضيري : كيف حل كانط معضلة هيوم. صحيفة جامعة القاهرة.

19- وقد قام بهذا عملياً حين تولى مسؤولية النسخة العربية من مجلة ديوجين التي يصدرها المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية في أول اعدادها بالعربية ، القاهرة 1956.

20- الخضيري : المقال في المنهج الطبعة الرابعة سميركوا القاهرة د.ت التصدير.

21- الموضع السابق.

22- الخضيري : كيف نترجم الإصطلاح intuition مجلة علم النفس مجلداً العدد الثالث فبراير 1946.

23- الموضع السابق.

24- تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاماً ، الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسببين ، الاول : ان كلمة الحدس تثير كثيراً من الشبهة اذا انها تفيد عند مناطقة العرب ، حركة إصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب او أصابه الحد الأكبر اذا اصيب الأوسط ، وبالجملة سرعة الإنتقال من معلوم الى مجهول كمن يرى تشكل إستنارة القمر عند احوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستنير من الشمس (ابن سينا : النجاة ص 137) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكارت. وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس في معناها المذكور بكلمة Schorfsinn اي الإمضاء في الفهم ولم يترجمها intuition die srekiylative إلا عندما يكون المقصود بها (النفس القدسية) اي عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذي يخالفون الفلاسفة فيما لهم من معان ومقاصد (راجع الجرجاني : التعريفات ، النفس القدسية) والسبب الثاني ان لكلمة intuition في الفلسفة الأوروبية معاني متعددة ويعني ديكارت بها معنى خاصاً رأينا انه يطابق مفهوم كلمة (بداهة) في اللغة العربية وإستعملناها بإعتبارها العمل العقلي الخاص بالإدراك البديهي وهو كما يعرفه صاحب (كشاف إصطلاحات الفنون) يطلق على معان منها مرادف للضروري المقابل النظري ، ومنها المقدمات الاولية وهي ما يلغي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير إستعانته بشئ . الخضيري : ترجمة المقال في المنهج ط 4 ص 41.

25- المرجع السابق ص 51.

26- الموضع نفسه.

27- قارن جهد الخضيري في ترجمة وتقديم وشرح المقال في المنهج بما قام المترجم الإنجليزي الذي اورد نص المقال في الإنجليزي دون شرح او تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضية لمجموعة النصوص المترجمة.

28- الخضيري : هوامش ترجمة المقال في المنهج ط 4 ص 69 هامش 2.

29- المصدر نفسه ص 56 ﻫ 1.

30- راجع ترجمة الخضيري صفحات 43 ، 57 ، 63 ، 69 ، 72 ، 74 ، 79 ، 81 ، 4 ، 97 ، 98 ، 101 ، 102 ، 104 ، 106 ، 108 ، 109 ، 110 ، 125.

31- د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي في جزئين ، دار العلم للملايين بيروت ، لبنان 1971.

32- وهي تتحدد في اربعة قواعد هي :

القاعدة الاولى : البحث في الكتب العربية القديمة عن إصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط في هذه القاعدة ان يكون للفظ الذي إستعمله القدماء مطابقاً للمعنى الجديد.

القاعدة الثانية : البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى الحديث فيبدل معناه قليلاً ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم به لفظ intuition الذي اطلق عليه اسم الحدس بعد ان وسعنا معناه القديم.

القاعدة الثالثة : البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة قواعد الإشتقاق العربي ، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على personnalite .

القاعدة الرابعة : إقتباس اللفظ الأجنبي بحروفه على ان يصاغ عربياً (التعريب) وذلك في اضيق الحدود ، عند عجزنا عن إشتقاق لفظ عربي للدلالة على المعنى الجديد.

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

"الآخر في الذات"

مقدمــة:

يهدف هذا الفصل إلى تحليل جهود عبدالرحمن بدوي(*) في تحقيق التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وهو ما أسميناه التأسيس في التاريخ. وهي مهمة شاقة للغاية، فالبحث في جهود بدوي، الذي أسهم بأوفر نصيب في ميدان التحقيق الفلسفي، يستلزم ليس فقط متابعة إنتاجه الغزير في تاريخ الفلسفة وعلومها المختلفة ومجالاتها المتعددة على امتداد ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، منذ بدأ إنتاجه الفكري عام 1939 وحتى الآن، بل يتطلب قبل ذلك إعادة النقاش حول مشروعه الفلسفي والخصائص التي تميزه، والحوار حول أسسه؛ ذلك المشروع الطموح الذي بدأ مع ازدهار الجامعة المصرية في العقود الأولى من هذا القرن في

(*) ولد بقرية شرباص- وأنهى شهادته الابتدائية في 1929 من مدرسة فارسكور ثم شهادته في الكفاءة عام 1932 من المدرسة السعيدية في الجيزة .وفي عام 1934 أنهى دراسة البكالوريا ، حيث حصل على الترتيب الثاني على مستوى مصر، التحق بعدها بجامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، سنة1934 ، وتم ابتعاثه سنة 1937 لمدة اربعة أشهر إلى ألمانيا وإيطاليا أثناء دراسته لإتقان اللغتين الألمانية والإيطالية وذلك بناءً على تعليمات من طه حسين، وعاد عام 1937 ليحصل في مايو 1938 على الليسانس الممتازة من قسم الفلسفة.

عين بعد حصوله على الدكتوراه مدرسا بقسم الفلسفة بكلية الاداب جامعة فؤاد في أبريل 1945 ثم صار أستاذا مساعدا في نفس القسم والكلية في يوليو سنة 1949. ترك جامعة القاهرة) في 19 سبتمبر 1950 ، ليقوم بإنشاء قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة عين شمس، وفي يناير 1959 أصبح أستاذ كرسي .عمل مستشارا ثقافيا ومدير البعثة التعليمية في برن في سويسرا مارس- 1956 نوفمبر 1958

غادر إلى فرنسا 1967 . عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات اللبنانية، فبراير- مايو 1967 ومعهد الدراسات الإسلامية في كلية الاداب، السوربون، بجامعة باريس، وبالجامعة الليبية في بنغازي، ليبيا، وكلية "الالهيات والعلوم الإسلامية" بجامعة طهران وأستاذا للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الاداب، جامعة الكويت، وأستقر في نهاية الأمر في باريس حتى وفاته.

فترة النهضة المصرية وقبل أن تتبلور معالم الإسهامات الفلسفية العربية المعاصرة أو ما يطلق عليه بلغة اليوم المشاريع الفكرية العربية.

وقد تحددت معالم ما يمكن أن يطلق عليه "مشروع بدوي الفلسفي" متميزاً عن مشروعه السياسي في ثاني كتبه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" 1941، والذي يرسم لنا الخطوط العريضة لبرنامج فلسفي كامل ظل صاحبه طيلة حياته العلمية يسعى إلى تحقيقه، وظهر أيضاً في بحث أكثر تخصيصاً تحت عنوان "مخطوطات أرسطو في العربية"[1] وهو "العمل – الخطة" التي جاءت معظم أعمال بدوي قبله وبعده تحقيقاً له وذلك من أجل تقديم أكمل صورة لهذا التراث الأرسطي اليوناني في الحضارة الإسلامية، والذي اتسع ليشمل بالإضافة إلى أرسطو، أفلاطون، وأفلوطين والأفلاطونية المحدثة وشراحهم من اليونان والمسلمين، وكذلك ترجمات ونصوص العرب المسلمين من مترجمين وشراح وفلاسفة ومتكلمين وصوفية وعلماء.

وهو يهدف من ذلك كما أوضح في كتابه "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي"، ليس فقط إلى إحياء التراث الفلسفي العربي، وإعطائنا صورة دقيقة للغة الفلسفية العربية ونصاعة المصطلح الفلسفي المبكر، بل أيضاً إلى بيان التراث الفلسفي اليوناني باعتباره تراثاً إنسانياً عاماً، للعرب فضل الحفاظ عليه وتطويره وصيانته بعد أن فقد كثير من أصول مخطوطاته اليونانية. بحيث نستطيع أن نقول – دون أدنى مبالغة – إن بدوى يكاد يكون الوحيد الذي قدم لنا أدق وأقرب صورة للتراث الفلسفي العربي اليوناني بكافة مدارسه، واتجاهاته، ومراحله الكبرى في الحضارة الإسلامية، وذلك بالبحث والتأريخ والتحقيق العلمي للترجمات العربية القديمة لأهم النصوص الفلسفية اليونانية.

ويمكن أن نضيف أن تحقيقات بدوي الفلسفية؛ لا تنفصل عن مشروعه، الذي يهدف إلى إعادة بناء "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، والذي يبرز فيه "دور العرب..." ليس فقط من خلال بيان فضل الفلاسفة المسلمين في النهضة الأوروبية الحديثة، بل أيضاً في بيان إسهامهم في التعامل مع الفكر السابق عليهم، والذي أنزلوه منزلة عالية، وعلى هذا فإننا سوف نعرض على التوالي للنقاط التالية: مشروع بدوي الفلسفي، تحقيقات بدوي للنصوص الفلسفية اليونانية والإسلامية، منهجه في التحقيق.

أولاً: مشروع بدوي الفلسفي:

لا نبالغ إن قلنا إن ما قدمه بدوي يمثل مشروعاً فلسفياً طموحاً، وهو مشروع ذو نزعة إنسانية في الأساس، قدمه على امتداد حياته العلمية وإن لم يعلن عن ذلك ولم يقدم لنا تصوراً نسقياً يحدد فيه معالم هذا المشروع، ونستطيع نحن أن نحدد معالم هذا المشروع من خلال: ترجماته، مؤلفاته تحقيقاته.

يسعى هذا المشروع إلى الكشف عن "روح الحضارة العربية" بداية من التنقيب في التراث الفلسفي اليوناني والعربي، انطلاقاً من المخطوطات الفلسفية الإسلامية التي تقدم لنا صورة واضحة تكاد تكون كاملة لأعمال الفلاسفة والمتكلمين والصوفية العرب، وما عرفوه عن أسلافهم. وهي أعمال جديرة بعد الكشف عنها، وبيان مكانها من تطور الفكر الإنساني ونشرها نشراً علمياً أن تقدم صورة شبه دقيقة عن العلاقات الفكرية للحضارة الإسلامية في تعاملها مع غيرها من حضارات[2] ومساهمتها في التراث الإنساني. ويخبرنا في أول تحقيقاته بهذا الهدف، وذلك في قوله: "إن لنا في المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء في التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد في هذا السبيل الموفور العائد لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده بل بالنسبة للتراث الإنساني العام"[3].

يهدف بدوي إلى إحياء التراث الفلسفي العربي الإنساني من خلال إعادة اكتشاف تلك الكنوز الفكرية؛ والتي يقصد بها المخطوطات العربية القديمة التي حفظت لنا هذا التراث، وتحقيقها، وبيان مكانتها، وأهميتها بالنسبة إلى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويؤكد على هذه الحقيقة في بداية نشرته "منطق أرسطو" في ترجمته العربية القديمة حيث يقول: "إن بعث هذا التراث العربي الجيد يقدم لنا شاهداً على المنزلة العليا التي بلغتها عناية العرب بالتراث اليوناني، كما هو مشاهد في الدقة الرائعة التي تتمثل في هذه الترجمة، وفي العناية التي أحيطت بها النصوص اليونانية بحيث حرص القوم على أن يكون بين أيديهم أدق صورة عن الأصل، فلم يكتفوا بالترجمة الواحدة بل تعاقبت الترجمات على النص الواحد"[4].

ونقطع هذا الاستشهاد الطويل نسبياً لنشير إلى الهدف المزدوج لعمل بدوي وهو: تحقيق الترجمات العربية القديمة للتراث الفلسفي اليوناني، الذي يمهد لنا سبيل معرفة هذا التراث من جهة، وتلك مهمة أولى تعيننا حسب قول بدوي نفسه، في تأسيس اللغة الفلسفية

الدقيقة في كتاباتنا الحالية، بحيث تسهم هذه التحقيقات في تحديد المصطلح الفلسفي وتغنينا عن إعادة ترجمة بعض هذه الأعمال، والهدف الثاني من هذا النشر أن نستعين بهذه الترجمات نفسها في استعمالنا الحالي، لأنها تنهض بحاجتنا العلمية اليوم ونهوضها لا يقتصر على النقل بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح"[5].. لذا ترانا – حسبما يقول – في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده"[6].

الغاية إذن هي معرفة التراث الفلسفي الإنساني؛ الذي يشكل جوهر وروح الحضارة العربية حسب تحليل بدوي. والإداة أو الوسيلة لذلك هى الكشف عن المخطوطات القديمة التي هى أساس التفلسف في الحضارة الإسلامية، التي تقدم لنا عوناً كبيراً لمعرفة هذا التراث بل إن فضلها هام للغاية في الكشف عن نصوص فقد أصلها اليوناني، ومن هنا يمكن تفسير سعادة بدوي البالغة باكتشاف مخطوطات رسائل ابرقلس؛ والتي تظهر في كتابه "الأفلاطونية المحدثة عن العرب"[7].

إن بدوي يؤكد على أهمية الوثائق التاريخية التي تتمثل في اكتشاف مخطوطات جديدة مقابل المناهج الفيلولوجية التي تسرف في التحليلات الباطنية للنصوص. ومن هنا فإن أهمية ما اكتشفه من مخطوطات برقلس تأتي من كونها تكشف عن أخطر جوانب الفكر الإسلامي، جانب الأفلاطونية المحدثة التي ثبتت للمشائية الأرسطية وزاحمتها في تكوين النظرة الفلسفية للمسلمين في العصر الوسيط"[8] "ولا تأتي أهمية الأفلاطونية المحدثة عند بدوي من كونها عاملاً أساسياً وجوهرياً من العوامل المكونة لروح الحضارة العربية بل أيضاً من اتفاقها التام مع نزعة الإنسانية التي يدعو إليها ويريد أن نستلهمها في فكرنا المعاصر كما فعل القدماء مع الفكر الفلسفي اليوناني القديم. والخلاصة أن الكشف عن المخطوطات وتحقيقها من أجل إعادة بناء التراث الفلسفي العربي خطوة أساسية هامة نستطيع أن ندرك من خلالها العلاقة بين الفلاسفة العرب وأسلافهم اليونان، وتظهر لنا كيف تعامل هؤلاء مع هذا التراث الإنساني مما يمهد لنا السبيل لتحديد طريقتنا في التعامل مع الفكر المعاصر والتيارات الفلسفية فيه وإيجاد المنهج الدقيق لفهم توجهاته من أجل التعامل الصحيح معه،

كما فعل القدماء.

وتحتاج تلك الأسس التي يبني عليها بدوي مشروعه الفلسفي، وهو تحليل روح الحضارة العربية بالكشف عن مكوناتها الفلسفية؛ بالبحث فيما قدمه العرب من تراث، كما تحتاج طريقة بدوي في التعامل مع هذا التراث إلى تحليل وتفكيك جهده وتحقيقاته وبيان المنهج المستخدم في هذا التحقيق، وهذا موضوع الفقرات القادمة وتشمل:

(أ) تحقيق الترجمات العربية القديمة للنصوص الفلسفية اليونانية سواء الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة وغيرها.

(ب) شروح ونصوص الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب من الكندي حتى ابن رشد.

(ج) تحقيق نصوص الصوفية المسلمين والمترجمين ومؤرخي الفكر الفلسفي العربي القديم.

ثانيا: تحقيقات بدوي في الفلسفة اليونانية:

1 – تحقيق كتابات أرسطو:

اهتم بدوي كما اهتم العرب القدماء بالفلسفة اليونانية لدى أهم أعلامها ومدارسها واتجاهاتها المختلفة، وقد حظي أرسطو بنصيب وافر من هذا الاهتمام؛ فهو المعلم الأول والفيلسوف الموسوعي الذي نقلت تقريباً كل كتاباته إلى العربية أكثر من مرة في بعض الأحيان وقد حفظت معظم هذه الأعمال. وقد قدم بدوي كما أشرنا في دراسته "مخطوطات أرسطو في العربية" بياناً وافياً بهذه المخطوطات، ومن ثم قام بترجمتها، وإذا كان لها أكثر من ترجمة، وأماكن هذه المخطوطات في مكتبات العالم المختلفة وأرقامها، والحالة التي عليها المخطوط، وإذا كان موجوداً ونسبة احتمال العثور عليه إذا كان مفقوداً، ثم ما قام هو بنشره منها، وما يعتزم تحقيقه ونشره. وهو يفعل نفس الشيء بالنسبة لبقية أعمال الفلاسفة اليونان. ويمكن القول على وجه الإجمال أن بدوي حقق تقريباً الترجمات العربية القديمة لكل أعمال أرسطو المنطقية ثم الطبيعية وما بعد الطبيعية والأخلاق كالآتي:

(أ) الكتابات المنطقية:

نشر بدوي منطق أرسطو في ترجمته العربية القديمة في ثلاث مجلدات، وتحتوى نشرته على مقدمة يتناول فيها منطق أرسطو في العالم العربي ويناقش صحة نسبة النقول إلى ناقليها ويصنف مخطوطاتها ويحقق الأجزاء المنطقية التالية:

- § كتاب المقولات[9]: وله ترجمتان عربيتان؛ الأولى لاسحق بن حنين وقد بقي عنها مخطوطان هما مخطوط باريس رقم 2346 ومخطوط بوهار بالهند رقم 383، والترجمة الثانية لمحمد بن عبدالله المقفع ولها مخطوط بمكتبة القديس يوسف ببيروت رقم 338 وجميع نشرات المقولات تمت عن مخطوط باريس بما فيها تحقيق بدوي.

- § كتاب العبارة أو باري أرمنياس وقد حققه بدوي عن مخطوط باريس السابق. وكذلك التحليلات الأولى، نقل تذاري. وكلها صدرت في المجلد الأول، 1948.

- § كتاب البرهان أو "التحليلات الثانية" ترجمة أبى بشر متى بن يونس والطوبيقا "الجدل" ترجمة أبى عثمان الدمشقي، واسحق بن حنين والسوفيطيقا وله ترجمات متعددة يشيد بها بدوي وبدلالتها على مبلغ عناية العرب بالتراث الأرسطي وتقديم أكثر من ترجمة له. والخطابة التي ينتقد بدوي ترجمتها العربية وأن كان يؤكد على أهميته لكونه النقل الوحيد الباقي للكتاب، والذي يساعد فيما يقول في إكمال النص اليوناني، الذي فقدت منه فقرة طويلة موجودة في الترجمة العربية ويؤكد على أهمية الكتاب وأثره في نشأة البلاغة العربية.

- § كتاب الشعر "بوطيقا" الذي نشره بدوي 1953، وله نشرة أخرى مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره على البلاغة العربية للدكتور شكري عياد[10].

والحقيقة أن هناك جهود متعددة بذلها الأساتذة العرب الرواد في دراسة منطق أرسطو في العالم العربي أهمها الدراسة الرائدة للدكتور إبراهيم بيومي مدكور L'Organon d'Aristtote dans le monde arabe. وكتاب نيقولا ريشر الذي نقله إلى العربية الدكتور محمد مهران رشوان عن تطور المنطق العربي[11].

(ب) الكتابات الطبيعية:

- § كتاب السماع الطبيعي ترجمة اسحق بن حنين وقد صدر بعنوان "الطبيعة" لأرسطو

مجلدين، القاهرة، 1964-1965[12].

- § كتاب "السماء والعالم" ترجمة يحيى بن البطريق وإصلاح حنين ونقل بشر بن متى[13].
- § "الآثار العلوية" ترجمة يحيى البطريق، مخطوط رقم 1179 في يني جامع باستنبول. وقد وصف بدوي المخطوط في مقدمة تحقيق كتاب النفس لأرسطو.
- § "في النفس" ترجمة اسحاق بن حنين، مخطوط أيا صوفيا رقم 2450 نشرة بدوي 1954 مع تلخيص ابن رشد "الحسس والمحسوس" الذي لم نعثر على ترجمته.
- § "الحيوان" ترجمة يحيى البطريق ومخطوطاته: ليدن رقم 1276، المتحف البريطاني 437 شرقي ومجلس شوري ملي طهران رقم 1143 طبًا طبائي الذي يشتمل الكتب الثلاثة للحيوان: "طباع الحيوان"، "أجزاء الحيوان"، الكويت، 1977.

(ج) كتب ما بعد الطبيعة:

ويذكرها بدوي تحت عنوان الآلهيات، وهو عنوان غير دقيق وقد حققها الآب بويج بيروت، 1938، ونشر بدوي بعض فصول "مقالة اللام" من السادس إلى العاشر عن المخطوط رقم 6 حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية، ونشرها في "أرسطو عند العرب" وهو ينتقد نشرة أبو العلا عفيفي لمقالة اللام.

(د) كتب الأخلاق والسياسة[14]:

وإذا كان كتاب السياسة لم يترجم إلى العربية حيث استعاض العرب خاصة ابن رشد عنه بتلخيص كتاب السياسة لأفلاطون[15]، فإن كتاب الأخلاق وصل إلينا في مخطوط جامع القرويين في فاس. وقد حققه مع دراسة مطولة عن أثره في العربية[16].

ويقدم بدوي مسحاً شاملاً لأعمال أرسطو في العربية في دراسته "تقويم عام للتراث اليوناني المترجم للعربية" موضحاً أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في أصلها اليوناني قد وصلت إلينا في ترجمتها العربية القديمة باستثناء "الكون والفساد" والمقالتين الأخيرتين من كتاب "ما بعد الطبيعة" كما يتناول الأعمال المنحولة المنسوبة إلى

أرسطو، ومخطوطاتها، وما نشر منها، وما حققه هو من هذه الترجمات[17]. والحقيقة أن أهمية أرسطو الفلسفية التي جعلت القدماء يهتمون به هذا الاهتمام كانت فيما يقول أحمد لطفى السيد هي أساس النهضة العربية الإسلامية مثلما كانت أساس النهضة الأوربية، لذا كان اهتمام أحمد لطفى السيد بترجمة نصوص أرسطو عن الترجمات الفرنسية في عشرينيات القرن الماضي. وقد أتجهت مدرسة أحمد لطفى للعناية بأرسطو والفكر اليوناني، حيث ترجم طه حسين له "دستور الأثنين" مما يؤكد على أن عناية المحدثين به خاصة في الجانب السياسي كانت بالنسبة لهم من أسس النهضة واهتمام بدوي به يأتي في هذا السياق وباعتبار بدوي أكثرهم تخصصاً فهو يؤسس لذلك فلسفياً ببيان دور أرسطو في الحضارة العربية الإسلامية. بمعنى أن جهده هنا له جانبه التاريخي وله أيضاً سياقه التأسيسي في الحاضر.

2 – أفلاطون في الإسلام:

لم يحظ أفلاطون بنفس الاهتمام في العربية مثلما حظي أرسطو، وبالتالي لم يشغل من تحقيقات بدوي سوى مجلد واحد جمع فيه كل ما يتعلق "بافلاطون في الإسلام". والسبب الذي يفترضه بدوي في عدم وصول ما ترجم من محاورات أفلاطون إلينا هو قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه، نتيجة للصور الأدبية لمحاوراته التي جعلتها أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة[18].

لقد قدم بدوي في كتابه طائفة من نصوص أفلاطون الصحيحة والمنحولة التي ترجمت إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد زودها كلما أمكن ذلك بإشارات إلى الصفحات المناظرة لها في محاورات أفلاطون في نصها اليوناني. وذلك في قسمين الأول يحتوى على ما وجد في المخطوطات العربية من نصوص صحيحة لأفلاطون مأخوذة إما بحروفها، أو تلخيصاً أو على سبيل المعني العام من طيماوس، السياسة، النواميس، فيدون، أفريطون. وفي القسم الثاني قدم نصوصاً مختارة من بعض ما نسب إلى أفلاطون في العربية ومعظمه يدخل في باب "الآداب" وهي أقرب إلى الحكم والجمل القصار. وقد سبق له أن نشر قسماً كبيراً منها في تحقيقه "الحكمة الخالدة" لمسكويه و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك. وإذا كان بعض هذه الأعمال قد سبق نشره فإن بدوي قدم في نشرته

عدداً من التصحيحات اعتماداً على نفس المخطوطات، فضلاً عن التعليقات العديدة التي زود بها النص.

وأول النصوص التي ينشرها "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها "للفارابي" عن مخطوط واحد هو أيا صوفيا رقم 4833، والذي يقارنه بنشرة روزنتال وفالتزر: "التي خالفناها في مواضع كثيرة" وقد رد بدوي على المحققان في مواضع عديدة نجدها في صفحات 5 ، 6، 8، 10، 14، 15 كما عرض لآراء كرواس في النص موافقاً على الكثير منها رافضاً البعض القليل. كما يشير للترجمة العبرية للعمل. ويصحح كثير من القراءات انطلاقاً مما جاء بخصوصها في "الفهرست" لابن النديم[19]. والعمل الثاني هو تلخيص الفارابي "نواميس أفلاطون" يحققه عن المخطوط رقم 1429، ليدن، كما يعتمد على نشره جبرايلي للكتاب حيث يصحح النص بناء على ما جاء فيها وعلى قراءات كراوس[20]، ويحقق "جوامع كتاب طيماوس في العالم الطبيعي" لجالنيوس عن مخطوط أيا صوفيا رقم 2410 وأسعد باستنبول رقم 1933 ونشرة كراوس، لندن 1951 حيث يعتمد على الأخير ويناقش أقواله في صفحات عديدة. وينقل لنا عدة نصوص من محاورات أفلاطون معظمها عن نشرات سابقة[21]. ومن الواضح هنا كما في مواضع أخرى من أعماله أن بدوى يعتمد على كراوس.

ويقدم لنا في القسم الثاني "المنحول فقرات" في "تقويم السياسة الملوكية والأخلاقية الاختيارية" عن مخطوطين وينشر "وصية أفلاطون الحكيم" عن مخطوطة رقم 5280 مجلس شوراي ملي بطهران، بالإضافة على عدد من النصوص الأخرى المنحولة لأفلاطون يذكر لنا أصولها المخطوطة التي ينقل عنها[22]. مما يعطي صورة واضحة عن أفلاطون في الإسلام" الذي سبق أن درس بدوي مؤلفاته من قبل في كتابه بالفرنسية "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي" باريس 1968[23].

والحقيقة أن حكم بدوى على أرسطية العرب ولا أفلاطونتيهم، حكم في حاجة إلى مراجعة. ذلك أن المترجمين والفلاسفة الأوائل كانوا يقومون بمهمة حضارية لا تميز بين أفلاطونية وأرسطية أو يونانية وفارسية وهندية، حيث تبلور فيما بعد لديهم مفهوم الحكمة الخالدة، الذي لا يتحرج من نقل الحكمة أينما كانت، هذا من جهة ومن جهة ثانية أن

اهتمامهم بأفلاطون أو أرسطو مرتبط بما هو متوفر لهم من نصوص مخطوطة لهؤلاء الفلاسفة وإذا كان أرسطو ليفي بالنسبة لهم بما يسعون إليه من حكمة نظرية وعملية فإن بعض أعماله الهامة لم تكن متوفرة بالنسبة لهم ككتاب السياسة ومن هنا لجوئهم لكتاب السياسة لأفلاطون. ويبدو أن الجانب السياسي له أهميته بالنسبة لهم سواء لدى أرسطو أو أفلاطون، فالنصوص التي شملها كتاب بدوي عن أفلاطون خاصة نصوص الفارابي يغلب عليها التوجه السياسي. وقد شغل العرب المحدثون بالأفلاطونية في العالم العربي مثلما شغل القدماء ونشير في هذا السياق إلى دراسة ناجي التكريتي عن الأخلاق الأفلاطونية في الفلسفة العربية الإسلامية التي تلقي ضوء على هذا الاهتمام.

3 – الأفلاطونية المحدثة:

على العكس من كتابات بدوي وتحقيقاته لأعمال أفلاطون في العربية فإن اهتمامه بالأفلاطونية المحدثة يستحق إشارة خاصة، حيث عرض لما ترجم من كتابات روادها إلى العربية. وأوضح لنا كيف أنها اقتسمت مع كتابات أرسطو السيادة على العقلية العربية، فقد تغلغلت كتابات "أفلوطين" أو الشيخ اليوناني في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب العقلي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطو[(24)]. وواضح أن هذا الحكم يخالف رأى بدوي في سيادة أرسطو في الحضارة الإسلامية ونحن إذا نشير إلى ذلك إنما نوضح تأكيده على حضور الأفلاطونية المحدثة القوى في أعمال الفلاسفة المسلمين. لذلك علينا أن نتبين الجهد الكبير الذي بذله بدوي في تحقيق أعمال أفلوطين وبرقلس وغيرهم من رواد الأفلاطونية المحدثة التي ترجمت للعربية مشيرين بوجه خاص إلى هدف بدوي من التأكيد على أهمية هذه الفلسفة بالنسبة للعرب في سياق مشروعه الفلسفي العام؛ الذي يستلهم فيه، ويماثل بين موقف العرب القدماء من الفكر اليوناني وخاصة الأفلاطونية المحدثة وموقفنا نحن أو موقفه هو من الفكر الفلسفي المعاصر وخاصة الوجودية.

ويقدم لنا بدوي في "أفلوطين عند العرب" الذي يعتمد فيه اعتماداً كبيراً باعترافه على عمل لكراوس بنفس العنوان النصوص التالية:

أثولوجيا أرسطوطاليس؛ الذي ينشره عن المخطوط 117 حكمة مكتبة تيمور بدار

الكتب المصرية. مع مقتطفات لأفلوطين في العربية تشمل بالإضافة إلى رسالة في العلم الإلهي المنسوبة للفارابي عدة نصوص وردت بالمخطوط رقم 539 مارش شرقي بمكتبة بودلي باكسفورد.

ويتناول آثار ابرقلس في "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" وهي كتاب "الخير المحض" و"حجج ابرقلس في قدم العالم"؛ الذي تتضح أهميته في كونه يتضمن نصاً فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية، وكذلك في تأثيره على الفلسفة الإسلامية حيث النقول المتعددة عنه، خاصة لدي: الغزالي والبغدادي، والشهرستاني، وأبو الحسن بن سوار. النص الثالث هو "مسائل فرقليس في الأشياء الطبيعية" بالإضافة إلى ملاحق يضيفها بدوي إلى أعمال برقليس(25). ويعرض للمخطوطات التي اعتمد عليها ويصفها في الفقرة السادسة من مقدمة تحقيقه(26). وقد زود بدوي هذه النشرة بعدة فهارس. منها ما هو خاص بالمواضع المتناظرة بين كتاب "الخير المحض" والثاؤلوجيا برقلس وأخر بالمصطلحات الواردة في الخير المحض ونظائرها في الترجمة اللاتينية له.

وكما أشرنا لاهتمام العرب المعاصرين بكل من أرسطو وأفلاطون في العربية نشير أيضاً إلى أهمية الأفلاطونية المحدثة وتأثيرها الكبير المتغلغل في الفكر العربي الإسلامي وهو تأثير نال اهتمام عدد من الباحثين العرب المحققين في العصر الحالي نخص بالذكر منهم سحبان خليفات؛ الذي قدم لنا عدد من الدراسات والتحقيقات عن أعلام الأفلاطونية المحدثة في العربية.

4 – تحقيق ونشر أعمال جالينوس:

يعرف جالينوس في أوربا بأنه جالينوس العربي Galenus Arabus ذلك أنه كان معروفاً ومتداولاً في دنيا العرب قبل أن يعرفه الأوربيون بعدة قرون. لقد ترجموه عدة ترجمات وشرحوه وفسروه ونقدوه وحفظوا نصوصه من الاندثار وحتى الآن هناك ترجمات عربية هي نقل لنصوص يونانية من تأليف جالينوس ضاعت الأصول اليونانية لها وبقيت الترجمات العربية. وهناك نصوص لجالينوس مهلهلة في أصلها اليوناني فجاءت الترجمة العربية لتصلح ما أفسده الدهر. ناهيك عن الشروح والنقول التي لا حصر لها(27). وقد حقق بدوي عدة رسائل لجالينوس وعنه، نشرها في "دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند

العرب". وهي رسالة حنين بن اسحق إلى على بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم". ينقلها لنا دون تحقيق ودون ذكر لمخطوطاتها أو أية تعليقات عليها رغم أن هذه الرسالة قد نشرت من قبل[28]. ونشر كذلك عدة رسائل عن المخطوط 290 أخلاق تيمور، دار الكتب المصرية وهي:

- § من مقال جالينوس في أن أقوى النفس توابع لمزاج البدن.
- § مختصر مقال جالينوس في الحث على تعلم العلوم والصناعات.
- § مختصر من كتاب "الأخلاق"[29]. والذي سبق أن نشره كراوس مع مقدمة مستفيضة في مجلة الآداب بالجامعة المصرية. يضاف إلى ذلك ما نشره بدوي لجوامع جالينوس في العلم الطبيعي لمحاورة طيماوس في "أفلاطون في الإسلام".

ثالثاً: تحقيقات بدوي في الفلسفة الإسلامية:

1 – **الكندي (حوالي 185 هـ - 796/ ت 260 هـ - 873م)**

حقق بدوي رسالتان للكندي في كتابه "رسائل فلسفية"[30] الأولي الكندي في العقل التي حققت من قبل أكثر من مرة. فقد حققها وترجمها إلى الإنجليزية ريتشارد مكارثي. وحققها عبدالهادي أبو ريدة[31]. وترجمها بدوي إلى الفرنسية في "تاريخ الفلسفة في الإسلام" رغم ترجمة جوليفيه لها. وجاء تحقيقه لها مثل سابقيه عن مخطوط أيا صوفيا الوحيد رقم 4832 كما حقق "رسالة الحيلة لدفع الأحزان" التي سبق نشرها أيضاً كما يخبرنا على يد ثلاثة من المستشرقين هم: هلموت ريتر، وفالتزر، وليفي دلافيدا عن نفس المخطوط. ويناقش زعم فالتزر القائل أن رسالة الكندي ليست فقط عن أصل يوناني بل هي رسالة مفقودة لثامسطيوس ويذكر ذلك[32] واللافت للنظر دعوى بدوي أن تحقيقات أبو ريدة لرسائل الكندي لابد من إعادة تحقيقها كلها من جديد "فقد تبين لنا بعد الفحص الدقيق أن نشرة هذه الرسائل كلها حافلة بالأخطاء". وهو رأى يتعارض مع موقف بدوي نفسه الذي سبق أن وصف هذه التحقيقات نفسها بأنها نشرة نقدية ممتازة[33].

2 – **الفارابي (حوالي 259هـ - 870م/ ت339هـ - 950م)**

بالإضافة لنشر بدوي "رسالة في قوانين صناعة الشعر" في تحقيقه كتاب أرسطو فن

الشعر[34]. فقد نشر له عدة رسائل هي: "رسالة في الملة الفاضلة" التي يخبرنا بدوي أنها لم تنشر من قبل في أية نشرة ثم نجده يعود ليبين لنا أن محسن مهدي (الباحث المدقق في الفارابي) حققها من قبل[35]. وينشر "رسالة الفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان" عن نفس المخطوط، وعن مخطوط دانشكاه الهيات بجامعة طهران رقم 242. ومخطوط مجلس ملي طهران، رقم 1367، كما يقدم تحقيقاً لرسالة الفارابي "في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس" عن نفس مخطوط طشقند السابق، ودانشكاه رقم 242، ب ومخطوط 93، بنفس المكتبة، والحقيقة أن محسن مهدي كان قد نشر أيضاً هذه الرسالة[36].

وبالإضافة إلى هذه الأعمال التي قدمها للفارابي في "رسائل فلسفية" فإن تحقيقاته لبعض رسائل الفارابي في "أفلوطين عند العرب" وفي "أفلاطون في الإسلام" تضاف إلى هذه الجهود التي قام بها[37].

ومن تعليقات بدوي في مقدمات تحقيقه على الكندي الذي اهتم أبو ريده بأعماله والفارابي الذي شغل به محسن مهدي تتضح حقيقة تمثل سمة أساسية في كثير من أعمال بدوي وهي إعادة تحقيق أعمال سبق أن حققت أو الاعتماد على مخطوطات وحيدة وتلك مسالة سنناقشها في تعقيبنا على منهج بدوي في التحقيق. ويلاحظ أن هذه السمة تتلازم مع هجومه الشديد على تحقيقات غيره من المحققين المشهود لهم في مجال تخصصهم والذين سبق لهم تحقيق هذه الأعمال.

3 – يحيي بن عدي (حوالي 293هـ - 893م/ ت374هـ-974م)

ذكرنا في تحقيقات بدوي لأعمال أرسطو كتاب "السماع الطبيعي" الذي نشره بعنوان "الطبيعة" لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين مع شروح عدة منها شرح يحيى بن عدي، الذي يخصص له بدوي جزء كبير من الفقرة الرابعة من تصديره للتحقيق. وهو يقدم لنا في "رسائل فلسفية" تحقيقاً لتفسير يحيى بن عدي "لالفا الصغري" من "ما بعد الطبيعة" وهو تفسير جيد لهذه المقالة. وقد اعتمد بدوي في تحقيقه على مخطوطين هما: مخطوط مكتبة بوهار في كلكتا ولا يذكر لنا أية بيانات عنه ومخطوط طشقند رقم 2385. ويشير إلى اعتماده في تصحيح نص أرسطو المترجم والوارد في ثنايا الرسالة على النص الوارد في "تفسير ما بعد

الطبيعة" لابن رشد تحقيق موريس بويج.

وأهمية يحيى بن عدى في كونه يمثل الفلسفة المسيحية الشرقية، والذي وجد اهتماماً كبيراً من الباحثين العرب المعاصرين، خاصة كل من: ناجى التكريتي العراقي وسحبان خليفات الأردني وسمير خليل وهو كما يمثل المسيحية الشرقية يمثل الأرسطية العربية بعد الفارابي ومن هنا أهميته ليس فقط كشارح ولكن كفيلسوف.

4 – **ابن سينا** (370هـ - 980م/ 428-1037م)

قدم بدوي تحقيقات عديدة لابن سينا متخذاً منه موقفاً نقدياً عنيفاً على العكس من إشادته بابن رشد يتضح ذلك في كثير من ملاحظاته خاصة في مجال الشعر والغريب كما سيتضح أن ابن سينا صاحب الفلسفة المشرقية أقرب إلى بدوي في توجهاته الفلسفية ذات الصبغة الصوفية الباطنية. وقد نشر بدوي بالإضافة إلى تلخيص ابن سينا لكتاب الشعر، الجزء الخاص بالشعر من منطق الشفاء(38). ويقدم بدوي ضمن كتابه "أرسطو عند العرب" تحقيقات لعدة رسائل لابن سينا هي:

- "شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس" وله عدة مخطوطات يذكرها لنا، وهو يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام، وهي جزء، كما جاء في المخطوط، من كتاب الأنصاف(39).

- كما ينشر له في نفس المجلد تفسير كتاب "أثولوجيا" وهو النص الثاني من كتاب الإنصاف عن مخطوطين(40) ويشير بدوي في تحقيقه إلى أمران هامان الأول هو أن ابن سينا لم يشير إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه فيما يرى ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يوجد ما افترضه كراوس من طعن ابن سينا في صحة نسبة "أثولوجيا" إلى أرسطوطاليس(41).

- والنص الثالث الذي ينشره عن نفس المخطوط رقم 6 هو "التعليقات" على هوامش كتاب "النفس لأرسطوطاليس"(42).

والنص الأكبر من هذه المجموعة هو كتاب "المباحثات" ينشره عن نفس المخطوط وإن كان له عدة مخطوطات أخرى يشير إليها ويستبعدها. وهو في الأصل أسئلة وضعها

بهمنيار بن المزربان (ت430هـ - 1038م) وأجاب عنها سينا وتتناول كما لاحظ البيهقي "غوامض المشكلات"[43].

ويقدم لنا أخيراً "رسائل ابن سينا" عن نفس المخطوط: الأولى يرجح أنها من وضع أحد تلاميذه. والثانية مهمة؛ لأن فيها أخبار قيمة عن تاريخ كتاب "الأنصاف" فضلاً عما فيها من فوائد تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي. ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهده ابن سينا لنفسه.

وتشكل هذه النصوص أكثر من نصف الكتاب أو ثلثه (حوالي مائتين صفحة من 333 صفحة) والجزء الأخير عبارة عن مقالات للإسكندر الأفردويسي في مسائل من فلسفة أرسطو، عشر مقالات نشرها عن المخطوط 4871 عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق[44].

- تحقيق كتاب البرهان لابن سينا، القاهرة، 1954. ويتناول بدوي في أولى فقرات تصديره، معنى البرهان عند ابن سينا وعند العرب، وترجمة الكتاب وشراحه اليونان ثم المسلمين ويخصص الفقرة الثالثة لابن سينا وكتاب البرهان، "فالشيخ الرئيسي استعرض مواد البرهان، يحاذي قول المعلم الأول حيناً كأنه يفسره ويلخصه ويستطرد بمناسبته إلى ما يدفع إليه ما ورد فيه من آراء في أغلب الأحيان. فكان عن ذلك العرض الواضح المستقصي الدقيق الذي جاء نسيج وحده"[45]. ويتساءل مستنكراً هل في كلام ابن سينا جديد على ما ورد عند أرسطو وشراحه اليونانيين. ويرى أننا لا نعثر على جديد خليق بهذا الاسم(46). وأخيراً يقدم لنا باختصار أثر كتاب البرهان لابن سينا فيمن جاء بعده من الفلاسفة المسلمين ثم المسيحيين في العصور الوسطي.

- عيون الحكمة، 1954 وهو كتاب موجز بسيط مثل الحكمة النظرية بأقسامها الثلاثة، كتاب تعليمي كتبت عليه الكثير من الشروح جميعاً ولم ينشر من قبل سوى قسم الطبيعيات ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات[47]. ورغم أن المصادر لم تدلنا على تأريخ تأليف هذا الكتاب إلا أن بدوي يرجح أن ابن سينا ألفه في سن النضوج ويفترض أنه في العشر سنوات الأخيرة من عمره عام 418 – 428هـ[48].

وحقق بدوي كتاب ابن سينا "التعليقات"، القاهرة، 1973 أملاه وعلق عنه تلميذه

بهمينار بن المزربان. ويرجع بدوي تاريخ تأليفه بين عامي 404-412هـ. ويورد لنا ترجمة بهمينار ومؤلفاته ومخطوطاتها ونشراتها. وواضع فهرس التعليقات الوارد في أوائل بعض النسخ هو أبو العباس الفضل بن محمد اللوكري تلميذ بهيمنار صاحب كتاب "بيان الحق وضمان الصدق" مخطوط المكتبة الأهلية بباريس رقم 5900 عربية"[49].

وتثير مقدمة تحقيق بدوي لكتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء قضية التحامل الشديد الذي يكنه لصاحب كتاب الأنصاف وهذا ما سنناقشه الآن.

يتخذ بدوي في مستهل تصديره للكتاب موقفاً عدائياً من صاحبه ويهاجمه بدعوى تلك الوعود التي لم يف شيء منها، لأن تقصيره قد أدى إلى عواقب وخيمة في تطور الأدب العربي. يعتمد بدوي على قول جاء في ختام تلخيص الشعر على لسان ابن سينا: "هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول؛ وقد بقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة أهل هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل أما هنا فلنقتصر على هذا المبلغ[50]. ويستنتج بدوي من هذا النص معرفة ابن سينا بأن بقية من الكتاب لم تعرف في العالم العربي الإسلامي في ذلك الحين، وأن ابن سينا كما يتضح من مؤلفاته لم يبدع ولم يجتهد كما وعد في علم الشعر المطلق[51].

يرى بدوي أن تطور الآداب الأوربية يرجع إلى التأويلات الجديدة لكتاب فن الشعر بينما جمود الأدب العربي مصدره وعود ابن سينا التي لم تتحقق. وخطورة مسئولية (ابن سينا) هنا بعيدة المدى، فكلنا يعلم المكان الكبرى التي ظفر بها "فن الشعر" في العصر الحديث. "أن تطور الأدب الأوربي الحديث" كان يسير جنباً إلى جانب وفقاً للتأويلات الجديدة التي تواردت على هذا الكتاب ومدى اتباعه أو التمرد عليه"[52]. ويتساءل بدوي أما وهذه خطورة الكتاب فماذا عسى أن يكون تأثيره في تطور الأدب العربي لو أنه ظفر من ابن سينا ثم ابن رشد بما هو خليق به من عناية؟ يتغافل بدوي عن الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الأوربية والعربية واختلاف تطور كل منها السياسي والاجتماعي وما يترتب على ذلك من تطور الحياة الثقافية والأدبية.

ويرد بدوي وكأنه يتنبأ بنقدنا له "ولا معنى إذن للاحتجاج باختلاف الظروف في العالم

العربي عنها في العالم الأوربي إنما العلة كلها في العقول التي تناولت الكتاب في العالم العربي فلم تستطع أن تقدم للناس صورة صحيحة عنه. ويزيد من جسامة جناية ابن سينا في هذا الباب إنه كان أيضاً شاعراً. وكان عليه أن يقدر الشعر إذن ومكانته، فجني بهذا على الأدب العربي كله[53].

أن هذا الاتهام لا يخفف من حدته بيان بدوي لجهد ابن سينا واشادته به، مثل إيراده بعض الشواهد من الشعر العربي، واستشهاده في باب المحاكاة بالصور التي رسمها أصحاب ماني وذكره كليلة ودمنة مرة واحدة ومقارنته بين خرافاته والخرافات المستمدة أساساً في المسرحيات والقصص الشعري الملحمي بالإضافة إلى انتباهه إلى المعاني الرئيسية في كتاب الشعر فأجاد التلخيص معرفاً التراجيديا تعريفاً جيداً يدل على الفهم وإدراكه الفارق الأكبر بين الشعر العربي واليوناني حيث الأخير يبحث في الأفعال والأخلاق بينما يدور الأول حول الوصف للموضوعات والانفعالات[54].

والحقيقة أن ما أورده بدوي في تصديره لهذا العمل ولغيره من مقدمات مستفيضة تؤكد لنا حقيقة هامة وهي أن دراساته التي يقدم بها هذه النشرات وما تثيره من قضايا تمثل القيمة الكبرى في هذه التحقيقات، ولا تقارن مع مصادر تحقيقه التي تعتمد في الغالب على مخطوط واحد ولا على قراءاته وتفسيراته للنصوص التي يقدمها أو الأدوات التي يستخدمها في التحقيق.

5 – مسكويه (ت 421هـ - 1030م)

حقق بدوي كتاب "الحكمة الخالدة" أو جاويدان خرد عام 1952 وهو مجموعة من حكم الفرس والهند والعرب والروم والإسلاميين المحدثين يقول "عن الكتاب" أنه خير مرآة للروح الشرقية عامة"[55]، ويعطي لنا ملامح وخصائص هذه الروح الشرقية في بداية تحقيقه. ويحدثنا عن مسكويه ودراساته ورأى أبو حيان التوحيدي فيه وكتبه المختلفة ويقف لبيان النسخ المخطوطة والمطبوعة[56]. ويقيم مسكويه من خلال رأى الناس فيه.

وبالإضافة إلى هذا التحقيق فقد نشر بدوي عدة رسائل لمسكويه هي: مقالة في النفس

والعقل، ومن رسالته في اللذات والآلام عن مخطوط راغب باشا استنبول رقم 1463 وقد سبق أن نشر اركون الرسالتين في مجلة الدراسات الشرقية، المجلد السابع عشر عام 61-1962 بدمشق. ولا ينسي بدوي أن يذكر لنا أن هذه النشرة حافلة بالأخطاء[57].

ونعجب بدورنا من قلة اهتمام بدوي بمسكويه والتوحيدي والعامري؛ الذين يمثلون النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي وفق ما يقول أركون؛ الذي اهتم بهذه النزعة في دراسته عن "النزعة الأنسية في الفكر العربي" رغم اهتمام بدوي الكبير بهذا الجانب ورغم تخصيصه دراسة هامة له هي "النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" وهي أهم نتاج للفلسفة في القرن الرابع الهجري الذي يمثل قمة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

6 – السجستاني (ق 4هـ - العاشر الميلادي):

في تصدير مسهب يتناول بدوي أبا سليمان المنطقي السجستاني: تكوينه العلمي وحياته وحلقته الفكرية ومؤلفاته ومخطوطاته ثم يعرض آرائه في العقل والنفس والروح والجسم ومسائل الطبيعة والزمان والإلهيات وكيفية فعل الله ومسائل في الإنسان والخير، والفرق بين النحو والمنطق وغيرها من موضوعات، فالرجل من الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر الإسلامي. وحين يتناول مؤلفاته يذكر لنا مخطوطاتها المختلفة إن وجدت وينسب له أحد عشر عملاً[58].

وإذا كان النص الأصلي الكامل لـ "صوان الحكمة" تأليف أبى سليمان مفقود فقد بقي منه هاذ المنتخب، الذي ينشره بدوي، وما اختصره عمر بن سهلان الساوي، فإن السؤال الذي نوجه إلى المحقق لماذا لم يذكر في العنوان لفظ "منتخب" واكتفي بـ "صوان الحكمة" دون الإشارة إلى أنه ينشر المنتخب؟ هذا ما لم يجب عليه بدوي الذي اكتفي القول أن فقدان الأصل الذي كتبه أبو سليمان خسارة هائلة.

ويحقق بدوي جهد السجستاني في هذا العمل الذي ينقسم إلى قسمين أساسيين في الحجم: قسم يتناول تاريخ الأطباء وآخر يتناول تاريخ الفلسفة في العصرين اليوناني والإسلامي. اعتمد السجستاني في القسم الأول على كتاب يحيى النحوي في تاريخ الأطباء كما يذكر لنا صراحة في مخطوط بشير أغا. ويبين بدوي أن بين هذا القسم والفصل الذي

عقده ابن النديم في الطب والأطباء في الفهرست مشابهة واضحة. وفي القسم الثاني خاصة عن الفلسفة في العصر اليوناني كثير من الآداب التي نجدها في كتاب المبشر بن فاتك" "مختار الحكم ومحاسن الكلم"؛ الذي نشره بدوي نفسه. وفي هذا القسم استعان السجستاني بما ورد في كتاب حنين بن اسحق "نوادر الفلاسفة" وقد نشره بدوي أيضاً في نفس العام 1974. ويتناول الجزء الثاني المشتغلين بالفلسفة في الإسلام. ويبدأ بفصل عن حنين بن اسحق وبه قسم عن السجستاني، من المرجح كما يرى بدوي أنه ليس بقلم المؤلف؛ لأنه قد حرر بضمير الغائب وليس المتكلم، وأنه من وضع من انتخب أقوال "صوان الحكمة" وفي النهاية يذكر المخطوطات التي اعتمد عليها وليس بينها مخطوط المتحف البريطاني والاعتماد الأساسي على مخطوط بشير أغا كما يذكر لنا(59).

7 – المبشر بن فاتك (ق. الخامس هـ/ الحادي عشر م):

وبنفس طريقة بدوي في تحقيقاته يبدأ بتصدير مطول من عدة فقرات، يتناول في الأولى كل ما يتعلق بالكتاب، الذي يعد أول كتاب عربي في تاريخ الفلسفة استقي فيه صاحبه أخبار الفلاسفة. ويقارنه بدوي بالفصل الذي عقده ابن النديم عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة في ذلك. ويلاحظ أن ابن فاتك لم ينقل عن ابن النديم وأن كان هناك بعض الشبه بين ما جاء فيه وما في كتاب حياة الفلاسفة لديوجين اللائرسي والأهم من ذلك هو ملاحظة الأقوال التي أوردها ابن فاتك وهي ذات ديباجة عربية خالصة لا تشم منها رائحة ترجمة(60). وفي الفقرات التالية يعرض بدوي على التوالي للمؤلف وأعماله ثم ما نقل عنه، وما نشر منه، ثم يذكر لنا المخطوطات العربية للكتاب التي استعان بها في التحقيق ويصفها لنا(61).

8 – حازم القرطاجني:

أهتم بدوي في مرحلة مبكرة بحازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة (1961) فمقابل اهتمام السابقين أمثال: بروكلمان واميلوجرسيه جومث ومهدي علام بمقصورة حازم الشهيرة فإن اهتمام بدوي انصب على "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" في

البلاغة، الذي عقد فيه فصلاً طويلاً تناول نظرية أرسطو في الشعر والبلاغة "فلأول مرة نجد في كتاب لأحد علماء البلاغة الخلص غير الفلاسفة عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة في التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربي"(62).

وحازم في نظر بدوي هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها في كتب البلاغة العربية. وفي تناوله للمحاكاة أبرز مجهود شخصي، لقد أبان في هذا الفصل كما يقول بدوي عن ثقافة فلسفية عميقة ومهارة في تحليل المعاني في الجمالية بحيث نستطيع أن نؤكد أن حازم قدم في هذه الصفحات أول محاولة في علم الجمال"(63). وقد حقق بدوي "منهاج البلغاء وسراج الأدباء عن مصورة من مخطوطة مكتبة جامعة الزيتونه موجودة بدار الكتب رقم 6331 هـ.

ويمكن القول إن هذا التحقيق وما كتبه في التمهيد له مع تحقيقاته ودراساته عن "الخطابة" و"الشعر" لأرسطو والشروح والتلخيصات العربية عليها يوضح لنا جانباً هاماً من اهتمامات بدوي، هو الجانب الأدبي، إلا أنه للأسف وهذا ما ننتظره منه لم يكتب لنا دراسة وافية عن أسس علم الجمال ويكاد يكون هذا هو الجانب الفلسفي الوحيد الذي لا نجد له فيه إسهام، رغم دراساته الأدبية المتعددة وترجماته للشعر والمسرح الأوربي وإبداعاته القصصية والشعرية!؟

9 – ابن باجة (ت 533 هـ - 1138م):

أهتم بدوي في كتابه "رسائل فلسفية" بن باجة، الذي نشر له أربع رسائل اعتماداً على مخطوط طشقند(64). يعرض لما جاء فيه من رسائل وهي: "رسالة في المتحرك"، و"رسالة في الوحدة والواحد" ولم يرد لها عنوان بل أدمجت في الرسالة السابقة "مقالة في الفحص عن القوة النزوعية" و"القول في القوة النزوعية". ويشير بدوي للنشرات السابقة لرسائل ابن باجة التي قام بها اسين بلاسيوس(65)، ونشرة المعصومي لكتاب النفس وماجد فخري لرسائل ابن باجة الألهية (بيروت، 1968) ثم يعرض للرسائل التي ينشرها؛ والتي وردت بمخطوط طشقند وهي "رسالة في المتحرك" و"الوحدة والواحد" والرسالتين التاليتين قد وردتا بمخطوط برلين رقم 5060(66). وقد وجدت أعمال بن باجة كثير من الباحثين المدققين والمحققين

الثقات في العصر الحالي نذكر منهم بالإضافة للسابقين كل من معن زيادة من لبنان وجمال الدين العلوى من المغرب الذي قدم كل منهما عدة أعمال حول ابن باجة وعدة تحقيقات لكتبه.

10 – **ابن رشد** (520هـ - 1126م/ 595-1198):

نتناول في ختام هذه الفقرة عن تحقيقات بدوي للشروح والتلخيصات التي قدمها الشراح والفلاسفة العرب على النصوص الفلسفية اليونانية وكذلك مؤلفاتهم، أعمال ابن رشد الذي حظي بتقدير واحترام بدوي أكثر من غيره من الفلاسفة العرب. وأول هذه الأعمال "شروح ابن رشد على فن الشعر لأرسطو؛ الذي نشره بدوي مع الترجمة العربية القديمة، على أساس عشر مخطوطات وأن كان لم يذكر لنا سوى ثمانية فقط في وصفه لها. ويحقق تلخيص ابن رشد الذي سبق أن نشره ف. لازينو F. Lassinio عن المخطوطة الوحيدة (اللورنثية Clxxx54) بيزا 1872 وبدوي ينشر عن هذه النشرة[67].

تحقيق تلخيص ابن رشد للخطابة. وهو من التلخيصات أو الشروح الوسطي والذي يزيد عن حجم نص أرسطو؛ لأنه يتوسع في إيضاح المعانى ولا يتابع أرسطو فيه ابن رشد فقد أغفل الأمثلة التي ذكرها المعلم الأول، لأنه رآها مجهولة للقارئ العربي. واستبدل بها نظائرها في الإسلام. ويرى بدوي إنه بذل مجهوداً في هذا الباب وبخاصة في المقالة الثالثة ووفق كثيراً في هذا. ويعتمد بدوي في تحقيقه على مخطوطات التلخيص الوحيدتين المتبقيتين وهما نسخة ليدن رقم 1691 ونسخة فيرنتسه رقم CIXXX, 54 وينشر عنها النص كاملاً؛ الذي سبق أن نشر لازينو جزء منه عام 1878.

تحقيق كل من "شرح البرهان"، وتلخيص البرهان" وفيه يتناول بدوي شروح ابن رشد على كتاب البرهان، وما كان لها من تأثير في العصور الوسطي الأوربية متبعاً برانتل Prantl في كتابه تاريخ المنطق في العربية"، ليبزج 1861. ويعرض في عدة فقرات لتأثير شروح ابن رشد في المنطق في عصر النهضة، وتحليل مضمون كتاب البرهان، والشروح اليونانية على التحليلات الثانية ثم الترجمة العربية الواردة في تفسير ابن رشد[68] وعلينا هنا أن نشيد بالدقة العملية للدكتور بدوي؛ الذي أكد في تصدير تحقيقه كتاب البرهان لابن سينا 1954 إنه لا توجد أية ترجمات أخرى سوى ترجمة حنين بن اسحق السريانية للكتاب والتي

نقلها أبو بشر متى بن يونس، إلا أنه عاد في تحقيقه لشرح ابن رشد للبرهان يدقق ويحقق هذا القول الذي صار بحاجة إلى تصحيح" ونقل لنا شواهد من النصين وإن كان لا يحدد لنا من هو صاحب الترجمة الموسعة التفسيرية الواردة عند ابن رشد.

تحقيق تلخيص القياس لأرسطو، الكويت، 1988. وفي تصديره يتناول القياس وخصائصه، وعيوب القياس وتلخيص ابن رشد له، وترجمته إلى العربية وشراحه، ويعتمد في تقديم هذه النشرة على نسخة ليدن 1691 ونسخة فرنسية CIXXX, 54 واللتان وصفهما في نشرته لتلخيص الخطابة 1960 ويذكر لنا أن الخلاف بين النسختين فيما يتصل بتلخيص القياس كبير جداً من حيث النقص والزيادة[69] وقد سبق أن نشر بدوي تلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو "الحاس والمحسوس" ضمن أرسطو في النفس القاهرة، 1954، عن المخطوط رقم 1179 في يني جامع باستنبول، وبنشر تلخيص القياس يكون بدوي قد أتم نشر كل تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو المنطقية: الشعر، الخطابة البرهان، القياس. ويكون "قد وفي هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه[70]. وأن كان الاهتمام بالفيلسوف في العقود الأخيرة من القرن العشرين قد وفي بعض حقه بين بنى وطنه.

ونريد في ختام حديثنا عن تحقيقات بدوي لأعمال ابن رشد أن نشير إلى أهمية ابن رشد في سياقنا الحضاري والاهتمام الذي وجده خلال القرن الماضي، خاصة العقود الثلاثة الأخيرة منه، فقد كان ابن رشد نقطة ارتكاز للمعاصرين للدعوة العقلانية والفكر النقدي التنويري منذ السجال الذي بدئه محمد عبده وفرح أنطون فقد استدعي الحاضر هذا الفيلسوف من التاريخ ليقرأ به واقعه وقد سبق ذلك اهتمام المدرسة الفلسفية المصرية الحديثة باستدعاء أرسطو ومهد له. وبدوي هنا يواصل هذا الاهتمام ويؤصله. ونحن في محاولتنا وضع جهود بدوي في سياقها التاريخي لا نهدف إلى التقليل من شأن الدور الذي قام به، بل نؤكد على أهميته وأنه يؤسس فلسفياً للنهضة المصرية ويدعم جهود رجالاتها.

11 – تحقيقات في التصوف والدراسات الإسلامية:

تشمل هذه التحقيقات مجموعة النصوص التي قدمها الصوفية والعلماء العرب سواء في صورة نصوص (كتب) كاملة أو رسائل قصيرة (شذرات وفقرات) ويأتي في مقدمة هذه الأعمال كتابات الصوفية المسلمين.

أ – في التصوف:

وللتصوف أهمية كبرى ليس فقط في تحقيقات بدوي بل في تكوينه الفكري وميوله الدراسية بحيث يستطيع الباحث أن يؤكد أن التصوف يعد من أكثر العلوم الإسلامية ملائمة لنزعة بدوي الإنسانية كما يؤكد لنا في دراسته "الوجودية والإنسانية في الفكر العربي" وفيه قدم أهم أعماله، وهو النزعة التي عن طريقها يتطلع الروح إلى المطلق – التي جذبت الفكر العربي الإسلامي تجاه النزعة الأفلاطونية المحدثة قديماً وتجاه الفلسفة الوجودية المعاصرة حديثاً؛ لأنها التعبير الأصيل للروح الإسلامية. وتنقسم أعماله في مجال تحقيق الأعمال الصوفية إلى مجموعتين، الأولى: تجمع بين التحقيق والتأليف وأحياناً الترجمة وتشمل: "شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية"، "شطحيات الصوفية"، "الإنسان الكامل في الإسلام"، "تاريخ التصوف في الإسلام". وتشتمل المجموعة الثانية على تحقيق كتاب التوحيدي "الإشارات الإلهية"، و"رسائل ابن سبعين".

شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية: وهذا العمل من الدراسات المبكرة التي امتزج فيها التأليف بالتحقيق. وإذا كان الغالب على كتاب "شخصيات قلقة في الإسلام" 1947 ترجمة دراسات وضعها مستشرقون عن الصوفية فإن "شهيدة العشق الإلهي.." 1948 يجمع بين الدراسة والتحقيق في قسمين. الأول دراسة عن رابعة والثاني نصوص منشورة وغير منشورة في أخبارها. يهمنا منها غير المنشورة - وقت صدور العمل - والتي اعتمد فيها على مخطوطات لابن الجوزي والمناوي والجامي والملطي والمقدسي والذهبي ومعظم هذه المخطوطات بالمكتبة الظاهرية بدمشق والأهلية بباريس ودار الكتب بمصر[(71)].

شطحيات الصوفية: ويتضمن دراسة هامة للشطح عند الصوفية ثم كتاب "النور من كلمات أبى طيفور" وهو نص غير منشور في مناقب وشطحيات أبى يزيد البسطامي ينسب إلى السهلجي. ورسالة عبدالغني النابلسي في حكم شطح الولي، من المجموع رقم 5008 عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق، ثم ملحق بنصوص غير منشورة خاصة بأبى يزيد البسطامي. ويذكر لنا بدوي المخطوطات التي تقل عنها النص الأول وهي اثنين وذلك بإرشاد من أستاذه ماسينيون الأول رقم 2784 بمكتبة الأوقاف ببغداد والثاني ملك ماسينيون. كما يذكر مخطوطات الملحق[(72)].

الإنســان الكامــل فــي الإســلام: ويتكـون هـذا العمـل الثالـث مـن مجموعـة دراسـات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها بدوي عام 1950. وهو يحتوى بالإضافة إلى ترجمة دراستين حول الإنسان الكامل في الإسلام لكل من هانز هاينريش بكر ولويس ماسينيون "نص خطبة البيان" من تحقيق بدوي، الذي يذكر لنا أن له مخطوطين بباريس، أشار واعتمد على أحدهما وهو رقم 2661 باريس ولم يشر إلى الآخر، كما قدم لنا ملحقاً ثانياً بنصوص غير منشورة حققها وهي: نصوص من كتاب "مراتب الوجود" لصدر الدين القونوي، المكتبة الظاهرية رقم 5895 عام، وابن قضيب البان: "المواقف الإلهية" رقم 104 تصوف تيمور بدار الكتب المصرية[72].

"**تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني**" 1975: يقدم لنا فيه سيرة إبراهيم بين أدهم من خلال مادة علمية يعتمد فيها على المخطوطات، في شكل يمتزج فيه التأليف بالتحقيق خاصة في الفصل الرابع[74].

التوحيدي: الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية: يحقق بدوي للتوحيدي الذي يجعل منه أحد أعلام الوجودية الجزء الأول من الإشارات الإلهية، 1950. ويقدم بدوي تفصيلياً للمخطوط؛ فهو قديم جداً من أقدم ما بقي لدينا من مخطوطات عربية[75] إلا أن أهم ما يستوقفنا في التصدير هو حكمة على التوحيدي بغلبة الصفة الفنية على حساب المعني والتجربة الروحية في بعض المواضع، إلا أن ذلك ليس بقادح في شيء كما يقول في القيمة الخطيرة التي لهذا الكتاب، وقد قدم الأستاذ أحمد صقر في مجلة الثقافة نقداً مسهباً لتحقيق بدوي لهذا الكتاب[76].

رسائل ابن سبعين: حققها وقدم لها بدوي، القاهرة، 1965 الذي يتناول في التقديم حياة ابن سبعين ومذهبه في وحدة الوجود، ويقارنه بهيجل والغزالي معتمداً على مخطوط وحيد[77]. وقد سبق له نشر بعض هذه الرسائل في مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد[78].

ب – تحقيقات متنوعة في الدراسات الإسلامية:

مؤلفات ابن خلدون:

بمناسبة احتفال المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بذكري ابن خلدون يناير 1962 عهد إلى بدوي بتأليف هذا الكتاب لإحصاء أثاره ووصف ما تبقي لدينا عنها من مخطوطات ولاستقصاء ما كتب عنها من دراسات وما ترجم منها إلى سائر اللغات. وبعد أن يقدم لنا بدوي لوحة حياة ابن خلدون يعرض للمؤلفات الصغري، "لباب المحصل "ثم تلخيصه كتب ابن رشد و"تقييد في المنطق" وكتاب في الحساب وشرح موجز في أصول الفقه ومصوراتها رقم 4299 ب بدار الكتب المصرية، ومخطوط السيد أحمد بن المليح الفاسي، ونشرة الكتاب في استنبول 1958. ثم يعرض لكتاب "ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، خاصة المقدمة وتاريخ تأليفها ويقف طويلاً أمام مخطوطات المقدمة وباقي العبر وديوان المبتدأ والخبر. ويعرض لمخطوطات القاهرة ثم استنبول ثم باريس ويصف لنا هذا المخطوطات[79]. ثم يذكر لنا بعد ذلك المخطوطات المستقلة من كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً[80].

ويخصص فقرة لترجمة المقدمة والعبر إلى اللغات الأخرى، ثم النشرات النقدية والطبعات مثل نشرة كاترمر (أول نشرة للمقدمة وهي في نفس الوقت النشرة النقدية الوحيدة لها حتى الآن برغم مرور أكثر من مائة عام على ظهورها" كما يخبرنا (ص260-262) ثم نشرات العبر؛ نشرة دي لان، طبعة بولان، نشرة علال الفاسي وعبدالعزيز بن أدريس ثم نشرة الطنجي للتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً. ويخصص الجزئين الأخيرين لأخر مؤلفاته وأول ما نقل عنه وهما: وصف بلاد المغرب، آخر مؤلفاته كتبه لتيمور لنك، وأول من نقل عنه، ابن الأزرق "بدائع السلك في طبائع الملك" وأخيراً نصوص في أخبار حياته وآراء المعاصرين فيه. ثم يذكر لنا ثبتاً بالدراسات عن ابن خلدون باللغات المختلفة العربية وغير العربية.

مؤلفات الغزالي: حين يتناول بدوي الغزالي يقارنه بأرسطو فكلاهما من أعلام الفكر الإنساني لهذا نسب لهما حشداً هائلاً من المؤلفات مما ألقى على المؤرخين والباحثين صعوبة شاقة ألا وهي التمييز بين الصحيح منها والمنحول. ويتناول تاريخ البحث في مؤلفات الغزالي منذ كتب جوشة R. Gosche بحثه عن "حياة الغزالي ومؤلفاته" برلين 1858 حتى الأب بويج "البحث في الترتيب التاريخي لمؤلفات الغزالي" 1959. ورغم أن

عمل بويج هو أوفي ما ظهر حتى الآن عن مؤلفات الغزالي من حيث حصر عددها والبحث في ترتيبها والتحدث عن كل كتاب منها. فإن بدوي مع ذلك يقبل على تقديم مثل هذا العمل. وإذا تساءلنا عن المبرر لحصر مؤلفات الغزالي مرة ثانية؟ لأجابنا بدوي أن البحث الذي يقدمه لنا يختلف عما فعله بويج والباحثون من بعده من عدة وجوه ولا يحدد لنا ما هي إلا أن ما نريد الإشارة إليه هو أن النقاط التي يقدمها لنا بدوى في هذا العمل تصلح برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمي. لقد أراد بدوي أن يقدم للباحثين في الغزالي الإداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق مؤلفاته وحصرها وذلك من أجل أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة ما لم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً[81].

ويقدم لنا بالإضافة لهذا العمل التوثيقي تحقيقاً لكتاب الغزالي "فضائح الباطنية" 1964 وفيه ينشر لأول مرة نص الغزالي "الرد على الباطنية أو فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية". فقد نشر جولد تسهر من قبل قطع منه تعادل حسب تعبير بدوي ثلث العمل عام 1916 وقدم لها بالألمانية مقدمة مستفيضة أفاد منها بدوي تماماً في قسمين الأول؛ مدخل يتناول فيه تأليف الكتاب والثاني تحليل لمضمون الكتاب. ويعرض لما ذكره جولد تسهر ويضيف 'إليه[82].

رابعاً: منهج بدوي وخصائص تحقيقاته:

علينا أن نشير أولاً إلى أن التحقق عند بدوي ليس هدفاً في ذاته منفصلاً عن الجهد العلمي، فالغاية التي يستهدفها لم تكن مجرد نشر الأعمال الفلسفية يونانية أو إسلامية، بل هناك هدفاً آخر أكثر طموحاً يسعي إليه هو إعادة تقديم "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" سواء عن طريق التأليف أو الترجمة أو التحقيق، حيث تتكامل هذه الوسائل الثلاثة معاً، وربما داخل العمل الواحد من أجل تحقيق هذا الهدف، الذي تحدد في عنوانه ثاني كتبه.

ويتضح هذا الهدف عبر تلك الدراسات التمهيدية التي يصدر بها أعماله حيث يضع العمل الذي يقوم بتحقيقه في سياق مشروعه، ويكتمل ذلك بما يستخدمه من أدوات وما يقدمه من فهارس وكشافات، والتي يأتي معظمها في شكل ثبت بالمصطلحات العربية المستخدمة ونظائرها في اليونانية واللاتينية. الغاية إذن فيما يرى أن يسهم التحقيق في المشروع الفلسفي

لبدوي. وهو مشروع ترجع جذوره إلى أحمد لطفي السيد وطه حسين اللذان سعياً كما أشرنا إلى ربط الحضارة العربية بأصول النهضة الغربية الحديثة التي ترجع للحضارة اليونانية. هنا نعيد مرة ثانية تلك العبارة التي وردت في تصديره لتحقيق كتاب "المثل الأفلاطونية" والتي يقول فيها: "... إن لنا في المخطوطات العربية لكنوز كلما أمعن المرء في التنقيب عنها ازداد إيماناً بما يجب عليه بذله من جهد في هذا السبيل الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده بل أيضاً بالنسبة إلى التراث الإنساني العام"[83] التحقيق إذن هو السبيل إلى الكشف عن التراث الفكري العربي ودوره في إثراء الفكر الإنساني.

وإذا حاولنا معرفة كيف يسهم التحقق في إثراء الفكر الفلسفي العربي فإن الإجابة التي يقدمها بدوي، والتي توضح أن غاية النظر في المخطوطات هي التواصل مع إنجازات القدماء، وذلك لأنها تقدم لنا عوناً كبيراً يتمثل في إمدادنا بالمفردات والمصطلحات التي تشكل اللغة الفلسفية الكلاسيكية وتساعد في إيجاد اللغة الفلسفية الجديدة. يقول: ".. لذا ترانا في حاجة ملحة إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية نستغلها ونديم الإطلاع عليها حتى نحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده"[84].

يقدم لنا بدوي في عبارة صريحة طريقته في التحقق، وذلك في الفقرة الحادية عشر من تصديره "أرسطو عند العرب" تحت عنوان (منهجنا في النشر) والتي يقول فيها: "المنهج الذي اتبعناه هنا منهج بسيط، وبقدر ما هو بسيط هو خصب ودقيق معاً، وهو أن تجيد قراءة المخطوط على تدبر وحسن فهم. وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أخطئوا فيه"[85]. ورغم أن عبارة بدوي تبدو أقرب إلى النصيحة النظرية حول الطريقة الإجرائية في التعامل مع النصوص، إلا أنه يقدم لنا تفصيلات دقيقة في عدة ملاحظات يدعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فيها وهي:

1 – أن يبذلوا كل ما في وسعهم من جهد في إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استنفاده في البحث عن نسخ أخرى مما قد يؤثر في المجهود الذي يجب أن يبذله في إجادة القراءة.

2 - ألا يثقوا مطلقاً بنسخ النساخ، وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية

نفسها.

3 - أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستبعدوها من الجهاز النقدي فلا تدخل فيه على أنها اختلافات في القراءة.

4 - أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وإلا يهملوا مطلقاً أية علامة.

ومن الواضح أن بدوي يعتمد على القراءة وعلى التحليل اللغوي والتناول الداخلي للنص المحقق، وهو الأسلوب الأثير لأصحاب المنهج الفيلولوجي الذي ينتقده بدوي في موضع آخر رغم إعجابه الشديد به واستخدامه له في تحقيقاته، فهو يخبرنا أن "المشاكل الفيلوجية لا يحلها التحليل الباطن بقدر ما تحلها الأدلة النقلية الخالصة، ومهما أوتي المرء من براعة في التحليل الباطن للنصوص، فإن عمله الهائل هذا يظل تحت رحمة أقل خبر صحيح يأتي به مصدر تاريخي موثوق به. وكأين من أبنية فيلولوجية رائعة بذل فيها بعض الباحثين ذكاءًا خارقًا وجهدًا هائلاً ثم انهارت دفعة واحدة. بربح خبر تاريخي بسيط. هذه حكمة اكتسبناها من تجاربنا في الأبحاث الفيلولوجية التاريخية؛ نعدها من أثمن ما نحرص عليه وندعو الباحثين ألا يسرفوا في طريقة التحليل الباطن للنصوص من أجل معرفة مصدرها أو صاحبها الحقيقي بل يتريثوا حتى تكشف لهم الوثائق الجديدة، وما أكثر ما يكتشف كل يوم خصوصاً في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية من الأدلة النقلية التي توضح الحقائق التاريخية[86].

ويمكن لنا أن نقترب أكثر من منهج بدوي في التحقيق حين نقرأ طريقة عمله الذي تميز به عن السابقين، والتي قدمها لنا في مستهل كتابه عن "مؤلفات الغزالي"[87] والتي تصلح أن تكون برنامجاً للتحقيق والتوثيق العلمي ويمكن تحديد ما قام به في النقاط التالية:

- إحصاء جميع ما تيسر إحصاؤه من مخطوطات.
- والتدليل على مواضع وجودها، وتفعيل القول في وصف المخطوطات وذكر مضامين ما لم ينشر منها.
- ذكر ما طبع من هذه المؤلفات وسنوات وأماكن طبعها والطبعات النقدية منها.

- § بيان ما ترجم منها إلى اللغات الأخرى، وما كتب عنها من دراسات تتعلق بصحتها أو مضمونها في اللغات غير العربية.
- § بيان المصادر التي أشارت إلى كل كتاب والإحالات الواردة عنه في الكتب الأخرى. ليستعين بها الباحث في بيان الكتاب وصحة نسبته إلى صاحبه.
- § ترتيب الكتب الصحيحة حسب القاعدة السابقة.
- § أثبت ملاحق بنصوص معظمها ينشر لأول مرة.

لقد أراد بدوي أن يقدم للباحث ببيانه هذا الأداة الضرورية الأولية التي يستطيعون الاستعانة بها في تحقيق المؤلفات وحصرها، وقد جاء عمله تطبيقاً لهذه القواعد، أو بمعنى أدق فإن هذه القواعد مستمدة من عمله وهي تظهر في معظم تحقيقاته وليس فقط مؤلفات الغزالي. فالدكتور بدوي كما اتضح لنا من الفقرات السابقة قدم لنا العديد من التحقيقات في كافة مجالات الفكر الفلسفي مستخدماً في نشرها تلك القواعد التي أشار إليها. وتتسم هذه التحقيقات بمجموعة من السمات يمكن أن نشير إليها لما تلقيه من ضوء على منهجه في التحقيق وتطبيقه لهذا المنهج وعلاقة ذلك بمشروعه الفلسفي.

السمة الأولي: الشمولية وعدم التخصيص فبدوي قدم عدداً كبيراً من التحقيقات شملت ترجمات لنصوص الفلاسفة اليونان وكذلك نصوص الفلاسفة والشراح العرب؛ وعدد من الصوفية المسلمين. فقد اتجهت تحقيقاته على العكس من كثير من المحققين إلى الشمولية بحيث غطت أهم النصوص الأساسية لمعظم الفلاسفة اليونان والعرب.

السمة الثانية هي: الاعتماد في أحيان كثيرة على مخطوط واحد، وهي مغامرة محفوفة بالمخاطرة، حيث يصعب إكمال النقص وقراءة الغامض، ومن هنا فنحن نؤكد على أهمية التحقيق اعتماداً على أكثر من مخطوط أو التريث ريثما تظهر مخطوطات أخرى، ومع هذا، وبالرغم من لجوء بدوي في عدد من تحقيقاته إلى عدد كبير من المخطوطات، كما في تحقيقه "كتاب الحيوان" لأرسطو، وسر الأسرار عن 18 مخطوط. و"جوامع كتاب طيماوس في العالم الطبيعي" لجالينوس وفقرات من أفلاطون في تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية؛ عن مخطوطين وإن كان هناك مخطوطات أخرى لم يشر إليها موجود

مصورات منها بدار الكتب المصرية ومعهد المخطوطات بالقاهر و"مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشرين فاتك، والبرهان لابن سينا وتلخيص الخطابة وتلخيص القياس لابن رشد وغيرها. ومع هذا فالغالب على تحقيقات بدوي الاعتماد على مخطوط واحد كما نجد في الأعمال التالية:

تحقيق منطق أرسطو عن مخطوط باريس رقم 2346، "السماع الطبيعي" (ت الطبيعة) ليدن 583 فارنر، الآثار العلوية 1179 يني جامع باستنبول، "فصول من مقالة اللام" مخطوط رقم 6 بدار الكتب حكمة الفلسفة، "الأخلاق إلى نيقوماخوس" مخطوط القرويين بفاس، كتاب المسائل المنحول لأرسطو" (في الأفلاطونية المحدثة عند العرب) مخطوط مينونيخ رقم 275، "نواميس أفلاطون"، ليدن رقم 1429 "وصية أفلاطون الحكيم" مجلس شوري مي بطهران 52/10، "في العقل" و"الحيلة لدفع الأحزان" (الكندي) أيا صوفيا 4832، "رسالة الملة الفاضلة" للفارابي، عن مخطوط طشقند، وأن كان لها مخطوطات أخرى نشر على أساسها محسن مهدي نشرته وهي مخطوط قلج على باشا. و"تعليقات" ابن سينا، مخطوط 6م بدار الكتب، و"المباحثات" له أيضاً عن نفس المخطوط وللأخير عدة مخطوطات يشير إليها بدوي ويستبعدها، و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجني عن مصورة بدار الكتب رقم 6331 منقولة عن مكتبة الزيتونة بتونس، و"شرح البرهان" و"تلخيص البرهان، مخطوط ميونج رقم 3176، وتلخيص ابن رشد "الحاس والمحسوس" عن مخطوط 1179 يني جامع باستنبول، ورسالة عبدالغني النابلسي في "حكم شطح الولي" المجموع رقم 5008 بالمكتبة الظاهرية بدمشق و"نص خطبة البيان" نشرها في "الإنسان الكامل" عن مخطوطين أشار إلى أحدهما 2661 ولم يشر للثانية، و"مراتب الوجود" لصدر الدين القونوي عن مخطوط الظاهرية رقم 5895 عام، وابن قضيب البان "المواقف الإلهية" رقم 104 تصوف تيمور، وكتاب "الإشارات الإلهية" للتوحيدي عن مخطوط 8 تصوف 1334 بالمكتبة الظاهرية ورسائل ابن سبعين عن المخطوط رقم 149 تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب.

ويرتبط بالسمة السابقة سمة أخرى يبررها في نظرنا مشروع بدوي البنائي وهي إعادة تحقيق بعض النصوص التي سبق تحقيقها من قبل مثل: "جوامع كتاب طيماوس في العلم

الطبيعي"، الذي سبق أن نشره كراوس، و"فصول من مقالة اللام" التي ننشرها أبو العلا عفيفي و"كتاب النبات" الذي نشره أربرى من قبل في مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية". و"مراتب فلسفة أفلاطون" التي نشرها روزنتال، و"نواميس أفلاطون" التي حققها جبرابيلي، ورسالة الفارابي "في الرد على يحيى النحوي فيما ناقض فيه أرسطو" والتى نشرها محسن مهدي، وبعض رسائل "عيون الحكمة" لابن سينا التي نشرت عدة مرات في كتاب "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات"، و"رسالة الكندي في "العقل" ورسالته "في الحيلة في دفع الأحزان" نشرهما أبو ريدة، ورسالة الفارابي في "الملة الفاصلة" نشرها محسن مهدي ورسائل ابن باجة والتي سبق أن نشر بعضها ماجد فخري ومعن زيادة وجمال الدين العلوي. وعدد من نصوص أفلاطون وردت في سياق بعض الكتابات العربية ينقلها بدوي عن نشرات السابقين عليه كما يفعل ذلك في "رسالة حنين ابن اسحق فيما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وما لم يترجم"؛ الذي يوردها لنا في "دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب" دون بيان لمصدرها.

ويرتبط بهذه السمة هجوم بدوي على محققي الأعمال التي يعيد تحقيقها كما يفعل مع كل من: ماجد فخري، ومحسن مهدي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، الذي يصدر عليه حكمين مختلفين يشيد في الأول بنشرته النقدية الممتازة لرسائل الكندي الفلسفية ويهاجمه مرة ثانية وهو بصدد إعادة نشر وتحقيق رسالتا الكندي في "العقل" و"في الحيلة في دفع الأحزان" الذي سبق أن حققهم أبى ريدة.

وتقتضينا هذه السمة الأخيرة الوقوف أمام نقد جمال الدين العلوي لنشرة بدوي لبعض رسائل ابن باجة الفلسفية مع اعترافه بمكانة بدوي في التحقيق ووصفه له بأنه "شيخ المحققين العرب"[88] يرى أنه قد خرق بدون وعي قاعدة من أبسط قواعد التحقيق العلمي طالما لوح بها هو نفسه وهي التي تؤكد على مقابلة النسخ في تحقيق النص الواحد إذا كان توفرت لدينا أكثر من نسخة واحدة[89]، كما يأخذ عليه أنه لا يبذل جهداً يذكر في قراءة المخطوط وتصحيح بعض عباراته الغامضة أو القلقة، كما أنه لا يهتم بتوثيق النص المحقق[90].

وإذا ما رجعنا إلى تحقيقات بدوي وجدناه يميل إلى تقديم النص كما هو وهو لا يريد

أن يتدخل بشخصه في تغير عباراته اللهم إلا في الحالات المتعلقة بالترجمات العربية للنصوص اليونانية التي فقد فقرات منها، هنا يلجأ بدوي للأصل اليوناني لضبط وإكمال النقص في الترجمة العربية. فالأساس هنا ليس النسخة المخطوطة، بل الأصل اليوناني إذا وجد، فالهدف كما أشرنا وهو ما نريد التأكيد عليه هو تقديم صورة كاملة لهذا التراث في الحضارة الإسلامية وفي هذا التوجه قدم لنا بدوي عمله، وفي هذا التوجه نجح إلى حد كبير، ومن هنا يحق لنا تسميته **مشروع بدوي الفلسفي**، وهو لا يتمثل في وجوديته فقط بل في جهده في النظر إلى هذا التراث وتحقيقه وتقديمه في أفضل صورة بياناً لدور العرب في تكوين التراث اليوناني أو احتواء الذات للآخر.

الهوامش والملاحظات:

1 – بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، مجلة معهد المخطوطات العربية، العدد الثاني المجلد الأول، والأول والمجلد الثاني.

2 – نشير إلى ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، المغرب، بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرناً على وفاة أرسطو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1985. وندوة الفكر اليوناني، الحوار مع الآخر، القاهرة، مايو 1995.

3 – بدوي (محقق): المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1947 التصدير ص61.

4 - بدوي: مقدمة تحقيق منطق أرسطو، الجزء الأول. وكالة المطبوعات، الكويت ص7.

5 - شغل الباحثون بالبحث عن سبل إيجاد لغة فلسفية عربية منذ إنشاء الجامعة المصرية في بداية القرن العشرين، حيث أعلن لوى ماسينيون المستشرق الفرنسي والأستاذ بالجامعة الأهلية بمصر عن مشروع لتأسيس قاموس فلسفي. وشغل بدوي نفسه بذلك في "معجم مصطلحات الفلسفة" الذي أصدره المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة

1964 ثم في موسوعته للفلسفة التي صدرت في بيروت، دار العلم للملايين 1984. انظر كتابنا الموسوعات الفلسفية المعاصرة في العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهر 1995.

6 – يقول بدوي: "لم أكد أراجع هذه الترجمة العربية القديمة على أصولها اليونانية وترجماتها الحديثة حتى رأيت في نشرها الغناء عن إعادة ترجمتها، المصدر السابق ص9.

7 - فقد اكتشفت حجج ابرقلس في قدم العالم، والذي يتضمن نصاً كما يقول: فقد أصله اليوناني ولم يبق إلا في هذه الترجمة العربية، فلهذا النص أهميته الكبرى في إكمال النسخة اليونانية لكتاب يحيى النحوي، وبالتالي لإكمال برقلس المفقود. وهذا الكتاب شاهد جديد على القيمة الخطيرة التي للتراث العربي الفلسفي في إحياء التراث اليوناني الأصلي نفسه. ولهذا لابد لكل ناشر جديد لكتاب يحيى النحوي وكتاب برقلس أن يرجع إلى هذه الترجمة العربية لإكمال هذا النقص" د. بدوي: مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دار الآداب ص31؛ وهو يؤكد على ذلك ثانية في "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" دار الآداب بيروت 1956، وفي كتاب ذو العنوان بالغ الدلالة "شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية" دار المشرق، بيروت، 1971.

8 - المصدر السابق ص10، ص55.

9 - ويخبرنا خليل الجر، في دراسته تحقيق النصوص الفلسفية في إشارته لعمل بدوي هذا أن بدوي ذكر من نشراته السابقة نشرة للمقولات ونشرة كتاب العبارة ليولاك ثم الأب بويج ويعلق الجر أن "الأب بويج نشر كتاب المقولات وليس العبارة على هامش تلخيص المقولات لابن رشد. وأن بدوي لم يشر إلى نشرة الجر لمقولات أرسطو في النسخ السريانية والعربية وينتقد عمله وتسرعه. خليل الجر: تحقيق النصوص الفلسفية في كتاب: الفكر الفلسفي في مائة عام، الجامعة الأمريكية ، بيروت، 1962 ص40 حيث ينقل وصف فالترز "إن بدوي ينشر ما ينشر بلا عناية ص40.

10- راجع الدراسة التي قدم بها شكري عياد تحقيقه كتاب فن الشعر لأرسطو، التي يتناول فيها تأثير الكتاب على البلاغة العربية. دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، المقدمة.

11- نيقولا ريشر: تطور المنطق العربي، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة، 1985. وانظر دراستنا: التحليل وقضايا المنطق العربي، مجلة أوراق فلسفية العدد العاشر 2004.

12- وحققه بدوي عن مخطوط وحيد هو مخطوط ليدن رقم 583 فارنر، وهو يتضمن النص وشروحاً للشراح العرب. د. بدوي (محقق) كتاب أرسطو: الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح: ابن السمح، ابن عدي، متى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964-1965.

13- مخطوط المتحف البريطاني، رقم 7453 شرقي، نشره بدوي مع الآثار العلوية القاهرة، 1961، د. بدوي (محقق): كتاب أرسطو: في السماء والآثار العلوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961، ص: كب – كه.

14- د. بدوي: أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، ط2، ص9-10.

15 – د. بدوي: مقدمة تحقيق الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة، 1954، المقدمة.

16- د. بدوي: الدراسة التي قدم بها تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق، الكويت، 1979.

17- أولها كتاب المسائل، مخطوط ميونيخ رقم 257 ونشره بدوي في الأفلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة 1955 ص1-33، والخير المحض، نشره بالكتاب السابق، كتاب النبات وأصله اليوناني مفقود نشره بدوي في كتاب أرسطوطاليس في النفس 1954 عن مخطوط رقم 1179 ينى جامع باستنبول، ويرجع أنه تلخيص موسع لكتاب أرسطو من وضع نيقلاوس الدمشقي. وقد سبق أن نشره اربري في مجلد كلية الآداب على ثلاثة أعداد عامي 1933، 1934. وكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس، وله عدة مخطوطات يوردها بدوي في تصديره "أفلوطين عند العرب". وكان كرواس أشار إليها في مضبطة المجمع العلمي المصري، ونشره ديتريشي في برلين 1882. وسر الأسرار؛ الذي نشره مع بيان لثمانية عشر مخطوط له في كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام". كتاب الأسطماخس، وليس له كما يخبرنا بدوي في

"الإنسانية والوجودية في الفكر العربي". مخطوط كامل، بل توجد منه اقتباسات في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس 2577، ودار الكتب المصرية رقم 4291 تصوف بدوي: الإنسانية والوجودية، النهضة المصرية، القاهرة 1947 ص180-185.

18- د. بدوي: أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس ط3 بيروت 1982، وتقويم عام للتراث اليوناني المترجم إلى العربية، ص21-22.

19- يعرض لاقتراحات كراوس ويوافق عليها ص9، 13، 21، 22، 23، 24، 27، ويرفض بعضها ص12 ويشير للترجمة العبرية ص9، 14، ويرفض بعض ما جاء فيها ص18، 24، 27، المرجع السابق.

20- يشير بدوي لنشرة جبريلي في الصفحات 34-41 ويصحح ما جاء في تلخيص النواميس صفحات 41، 45، 50، 52، 54، 59، 65، 69، 72، 73 ويوافق على آراء كراوس ص43، 50، 61، 75، ويخطئه في بعض القراءات ص35، 36، 39، 43، 48، 66، 71، 73، 74، 76.

21- ينقل بدوي صفحات عديدة من نشرات سابقة لمحاورات أفلاطون وردت في كتب عربية حققها غيره مثل: تحقيق سخاو لكتاب البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ومحاورة فيدون (بدوي ص123-129) وطيماوس عن نفس النشرة (ص130-132) وعن نشرة ليبرت لكتاب القفطي قطع من محاورات فيدون وقريطون أوردها بدوي بالمقارنة مع ما جاء في كتاب ابن أبى أصيبعة عيون الأبناء نشرة ميللر (بدوي ص13-145) ومن كتاب العامري: السعادة والإسعاد نشرة مينوفي من كتاب "السياسة" (بدوى ص151- 161) والنواميس (بدوى ص162-168) أولهما كتبخانة استان قدس في مشهد برقم 3535 والثاني فرصك أصفهان برقم 2813 ويقارنهما ببعض ما جاء في مختار الحكم ومحاسن الكلم. والنص الثاني من هذه المجموعة كتاب "النواميس" المنحول الذي نشره بدوي عن عدة مخطوطات. ونشر نص من رسالة أفلاطون إلى فرفريوس في حقيقة نفي الهم وإثبات الرؤيا" عن مخطوط أيا صوفيا رقم 4801 ويقول أنه استخدم مصورة المكتبة المركزية بجامعة طهران وأصلها الفيلم رقم 130 ورقمها 191. وكلمة أصلها غامضة فهو لم يوضح

مصورة عن ماذا؟ أو تفاصيل عنها.

22- يقدم بدوي عدة نصوص منحولة لأفلاطون هي: من كتاب نوادر ألفاظ الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين، أفلاطون الحكيم من منتخب صوان الحكمة للسجستاني، ورسالة في آراء الحكماء اليونانيين لمؤلف مجهول، وثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطون في أن النفس لا تفسد المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها، رسالة أفلاطون الألهي في الرد على من قال إن الإنسان تلاشي ومات، منحول في الكيمياء.

23- Badawi: La Transminion la Philosophie gracque ou mond arabe, paris, vrin, 1968.

24- د. بدوي: أفلوطين عند العرب، ص2.

25 - هي كتاب "معاذلة النفس" و"الروابيع" المنسوب إلى أفلاطون ورسالة الحسن بن سوار حول دليل يحيى النحوي على حدوث العالم" وتلخيص عبداللطيف البغدادي كتاب إيضاح الخير، وبعضاً من كتاب أرسطو خوسيس الصغرى لابرقلس. بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

26- وهي مخطوط الخير المحض رقم 209 مكتبة يوليوس ليدن، ومخطوط الروبيع، رقم 149 عربي منشن بألمانيا، وخمس مخطوطات من "معازلة النفس" ص:46 عربي المكتبة الأهلية بباريس و4811 الأهلية بباريس، ورقم W.K29 297 ليبزج مكتبة البادية، 489 في ابسالا و182 الفاتيكان. وهو يعد الكتاب من العصر الهليني المتأخر بين القرنين 3-5 الهجريين أما كتاب مسائل فرقليقس فقد اعتمد في على مخطوط 4871 الظاهرية.

27 - راجع مقدمة د. أحمد عثمان لكتابنا: جالينوس في الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، 1999.

28 - بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص149-179.

29 - وينبغي الإشارة هنا إلى أن اهتمام بدوي بتحقيق أعمال جالينوس الأخلاقية يبرز جانباً هاماً لديه هو الجانب الأخلاقي، الذي شغل به كثيراً وأصدر فيه عدة دراسات. راجع الفصل الذي خصصناه لهذا الجانب لديه في "الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة .2002

30 - بدوي، رسائل فلسفية (تحقيق) منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، 1973، ص8.

31- راجع دراستنا تحقيقات أبو ريدة الفلسفية، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد3، العدد 1، 2 يوليو 1991 ص213-246.

32 - د. بدوي: رسائل فلسفية ص9-10.

33 - د. بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطوطاليس في النفس، النهضة المصرية، القاهرة، 1954 ص6، ص2.

34 - الفارابي: رسالة في قوانين صناعة الشعر، في تحقيق بدوي كتاب أرسطو في الشعر، القاهرة، 1953. الذي يعرض في الفقرة الرابعة من تصديره لفن الشعر والفلاسفة العرب والترجمة العربية التي قام بها أبو بشر متى بن يونس والتي حفظت في مخطوط باريس رقم 2346 عربي. ورسالة الفارابي مخطوط رقم 3832. بمكتبة الديوان الهندي، نشرها اربري مع ترجمة إنجليزية واعتمد بدوي عليها "لقد راجعنا هذه النشرة حين نشرنا هذه الرسالة وأفادنا من تصحيحات اربرى التي وافقنا عليها وخالفناه في بعضها الآخر" مقدمة بدوي: فن الشعر ص52.

35 - كما يتضح من قول بدوي؛ الذي يؤكد أن "النص الذي ننشره هنا لم ينشر من قبل في آية نشرة لرسالة آراء أهل المدينة الفاضلة، كما أنه يختلف كثيراً وأفضل مراراً عن النص الذي نشره محسن مهدي عن نسخة في مجموعة قلج على باشا في المكتبة السليمانية في استنبول برقم 674 ونحن ننشرها هنا عن مخطوطات طشقند رقم 2385، بدوي: رسائل فلسفية ص11. ونود الإشارة إلى أهمية جهد محسن مهدى ودوره ومكانته في الدراسات الإسلامية، خاصة تحقيقاته ودراساته حول الفلاسفة المسلمين، وقد اقيمت ندوتان تكريمتان له بجامعة تونس الأولى والثانية بجامعة القاهرة

بالاشتراك مع الجامعة الأمريكية وصدرت بعض أعمال هذه الندوة في العدد 21 من مجلة أوراق فلسفية، راجع المقدمة.

36 - كما يتضح مما ذكره بدوي "لم نسمح لأنفسنا بإكمال هذه المناقص (في المخطوط) كما فعل محسن مهدي في نشرته لهذه الرسالة عن مخطوطتي دانشكادة لهيات وحدها. فنحن لا نقر مثل هذا المنهج في نشر النصوص". بدوي: رسائل فلسفية ص18.

37 - بدوي: أفلاطون في الإسلام ص3-83 و173-196 وأفلوطين عند العرب ص167-183.

38 - اعتمد في التحقيق على مخطوطات مكتبة بودلي يوكوك رقم 119 وبودلي هنت رقم 111 والديوان الهندي رقم 1420 والمتحف البريطاني رقم 113 شرقي ومخطوطات وقف السلطان أحمد خان غازي ثم مخطوط بخيت رقم 33 (حكمة 24 المكتبة الأزهرية) ودار الكتب المصرية رقم 894 وأخيراً المكتبة الأهلية بباريس رقم 6829 الذي يشمل كل كتاب الشفاء بدوي: تحقيق كتاب ابن سينا الشعر من منطق الشفاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص19-20.

39 - ويناقش بدوي مسألة هذا الكتاب، وهو من عشرون مجلدة شرح فيه ابن سينا جميع كتب أرسطو وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين. ويخلص بدوي إلى أن هذا الكتاب لم يحرر نهائياً وما حرر منه قد فقد ولم يجد ابن سينا من الوقت ما يدفع إلى إعادة كتابة هذا المفقود، ولا التحرير النهائي للكتاب ثم يناقش مسألة ما إذا كانت النصوص الثلاثة التي يقدمها هي من "الأنصاف" ويجيب بنعم لأسباب عديدة يذكرها لنا. وأخيراً يناقش اسم الكتاب ليؤكد لنا أن أسمه الحقيقي كتاب "الأنصاف والانتصاف" د. بدوي: أرسطو عند العرب، ص30.

40 - مخطوط 6 حكمة وفلسفة، دار الكتب المصرية، ورقم 102 المكتبة التيمورية مخطوطات شرقية 536 أكسفورد، لكن بدوي لم يراجعه، وقد قارن بين شرح ابن سينا وبين أصل النص كما جاء في نشرة ديتشريشي لاثولوجيا ويعلق على ذلك بأنه وجد بعض العناء في استخراج فقرات النص التي يشير إليها شرح ابن سيناء وذلك لأنه (ابن سينا) نادر ما يشير إلى النص

بحروفه.

41 - المصدر السابق، ص30.

42 - وأن كان يشير إلى أن المخطوط رقم 3447 أحمد باستنبول به شرح كتاب النفس لابن سينا بالفارسية ولكنه لم يطلع عليه. وهذا النص يعني عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ولذا كما يقول بدوي فإن لب كتاب "الإنصاف ووظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص، المصدر نفسه ص34.

43 - المصدر نفسه ص38.

44 - د. بدوي (محقق) أرسطو عند العرب، تشمل رسائل ابن سينا المنشورة فيه ثلثي الكتاب من البداية حتى صفحة 249.

45 - د. بدوي: مقدمة تحقيق كتابه ابن سينا: البرهان، القاهرة حتى 38.

46 - المرجع السابق، ص44.

47 - د. بدوي: مقدمة تحقيق عيون الحكمة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص يه.

48 - المرجع السابق، ص يط.

49 - د. بدوي: محقق كتاب ابن سينا: التعليقات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص8. وتتضح سعة إطلاع بدوي ومعرفته الدقيقة بالمخطوطات في تناوله لنسخ التعليقات المخطوطة التي يذكرها ويصفها لنا.

50 - د. بدوي مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا: الشعر من منطق الشفاء، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص3.

51 - المصدر السابق ص4 ويخرج بدوي من ذلك بأن وعود ابن سينا ظلت بلا تحقيق، لأنه لم تتح الفرصة أو القدرة على تحقيقها، أو أنها من الأماني الكواذب التي كان يعلم علم اليقين أنه لن يحققها كما هو شأنه في المنطق والحكمة المشرقية المزعومة ومن هنا اتهامه لابن سينا بالدعوة الزائفة" ص4.

52 - المصدر السابق، ص5.

53 - المصدر نفسه، ص9.

54 - المصدر نفسه.

55 - وما يهمنا من حديث بدوي هو ما أورده في الفقرة الخامسة من تصديره عن مخطوطات الكتاب فهي عديدة بعضها تشمله وبعضها أجزاء منه، المخطوطات الناقصة هي: أيا صوفيا 4304، والكاملة باريس 3957 والذي جعل منه بدوي أساس التحقيق، الفاتيكان 408 عربي، وليدن 381 عربي (= 640 فارنر) وطلعت بدار الكتب المصرية 4419، ومخطوط استنبول وله مصورة بدار الكتب المصري رقم 6171 وبودل بأكسفورد والخلاصة أنه يشير إلى اربعة عشر مخطوطاً ويصفها لنا. د. بدوي (محقق) كتاب مسكويه: الحكمة الخالدة، النهضة المصرية، القاهرة، 1952، ص10.

56 - المصدر نفسه ص22-23.

57 - بدوي: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص57-98.

58 - هي "مقالة في مراتب قوى الإنسان"، مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعة خامسة" وله كلام في المنطق، و"مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها". وتعاليق حكمية وملح ونوادر و"رسالة في اقتصاص طرق الفضائل" و"رسالة في المحرك الأول" و"مقالة في الكمال الخاص بنوع الإنسان" ثم رسالة في وصف وزير أبى عبدالله بن العارض و"رسالة في السياسة" وأخيراً صوان الحكمة التي انتخب منها روايتان إحداهما طويلة توجد في عدة مخطوطات يذكر لنا خمسة منها هي: بشير أغا برقم 944 ومراد الملا برقم 1431 وكوبرولو برقم 902 وفاتح برقم 3222 وجميعها باستنبول ثم نسخة المتحف البريطاني التي لم يذكر رقمها ولم يشر إليها أو يطلع عليها أو يعتمدها في التحقيق. والرواية المختصرة قام بها عمر بن سهلان الساوي وقد انفردت بإيراد فصل عن الفارابي يورده بدوي في تحقيقه. ويتناول بالتفصيل المخطوط رقم 94 في كتاباته، مجلس شواري ملي في طهران ويذكر الرسائل المهمة فيه، بدوي: محقق صوان الحكمة وثلاث رسائل للسجستاني، طهران 1974، ص25-34.

59 - المصدر السابق، ص75.

60 - بدوي: مقدمة تحقيق مختار الحكم ومحاسن الكلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط2، 1980، ص4. ويعرض بدوي في تحليل هام في الفقرة الخامسة الكتاب في الأسبانية، ويشير إلى الترجمة اللاتينية والفرنسية ومخطوطاتها والبروفنصالية والإنجليزية ومخطوطاتها. ويناقش الرواية الأصلية في الترجمة الأسبانية (الفقرة التاسعة) ويقارن الترجمة الأسبانية بالأصل العربي. والنتيجة النهائية التي يستخلصها من هذه المقارنة أن الترجمة الأسبانية في الرواية الثانية التي تمثلها مخطوطات الأسكوريال رقم 1116 h والأهلية بمدريد رقم 17822، 17853 وهي الأصلية أما الأخرى فملفقة. وأن هذه الترجمة تساير الأصل العربي في الترتيب ودقة الترجمة ولا تخالف الأسبانية الملفقة ويبذل في هذا جهداً كبيراً لإخراج الكتاب مزوداً بالفهارس والكشافات.

61 - المصدر السابق، ص17-22.

62 - د.بدوي: حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، القاهرة 1961، ص2.

63 - المصدر السابق، ص6.

64 - وهي رسائل جديدة تضاف للمجموعات المعروفة حتى الآن من مخطوطات رسائل ابن باجة وهي كما يذكرها لنا: مجموعة مكتب بودلي باكسفورد تحت رقم 206 Pocockec، ومجموعة برلين رقم 5060 وفهرست الفرت لمخطوطات برلين العربية، وأخيراً مجموع الاسكوريال برقم 612 ويضيف المخطوط الجديد (طشقند رقم 2385) رسائل أخرى عن هذه المجموعة السابقة، بدوي: رسائل فلسفية ص116-136.

65 - انظر دراستنا عن اسين بلاسيوس، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد 27، 1995، ص107-123.

66 - د. بدوي: رسائل فلسفية ص134-136 ويذكر بدوي في ختام حديثه أن هناك مجموعة أخرى منها ولم يشر إليها، أكثر من هذا يقول: "وقد استطعنا الظفر بمجموعة خامسة من رسائل ابن باجة نؤجل الحديث عنها ونشرها إلى فرصة مقبلة "المصدر السابق ص136.

67 - د. بدوي: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو فن الشعر والشروح العربية عليه. ص199.

68 - يحقق الدكتور بدوي هذا الشرح عن مخطوط وحيد، هو برلين رقم 3176 حيث "ينشر لأول

مرة هذا الشرح الكبير للنصف الأول من البرهان" ويذكر لنا أنه قد راجع النص على الترجمة اللاتينية، طبعة البندقية 1560 وذلك حسب ترقيم بيكر Bekker. وفي نفس الوقت نشر مع الشرح "تلخيص البرهان" لأول مرة أيضاً. د. بدوي (محقق) شرح البرهان وتلخيص البرهان لابن رشد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص8-36.

69- يشير بدوي إلى الفصل الطويل الوارد في نسخة ليدن وليس له مقابل في نسخة فيرنتسه، ولا في الترجمات اللاتينية، مؤكداً أن ذلك يعني أن النسختين لم ينقلا عن أصل واحد. ويرجح أن هذه الزيادة من إضافة ابن رشد نفسه في مراجعة لاحقة. بدوي: مقدمة تحقيق تلخيص القياس لأرسطو. الكويت، 1988، ص23.

70- المصدر السابق، ص24. أنظر دراستنا "الدراسات العربية الراهنة حول ابن رشد" ص125-151، العدد الثامن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة 1999.

71- د. بدوي: شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية. القاهرة، 1948، ص16.

72- د. بدوي: شطحيات الصوفية، الجزء الأول أبو زيد البسطامي 1949 وكالة المطبوعات الكويت، 1978، ط، ص52.

73- د. بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام. وكالة المطبوعات، الكويت، 1976، ص147.

74- وهو يعتمد على "سير إعلام النبلاء" للذهبي ج6 المخطوط بمكتبة أحمد الثالث باستنبول كما يشير إلى مجموعة من المخطوطات الأخرى د. بدوي: تاريخ التصوف في الإسلام من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص218.

75- وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف حتى الآن، التصوف 1334 بالمكتبة الظاهرية بدمشق. ويشير إلى مختصر له مع شرح قام به عبدالقادر المقدسي الشافعي (ت 934هـ) ومنه نسخة ببرلين ج3 رقم 3818 عنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم 4179 اعتمد عليها في تحقيقه. د. بدوي: مقدمة تحقيق كتاب التوحيدي. الإشارات الإلهية، الكويت، 1981ن ص32.

76- أحمد صقر: الإشارات الإلهية لأبى حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، القاهرة، إعداد

.634-623-629

77- هو المخطوط رقم 149 تصوف بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية. وهو كما يصفه عبارة عن مجموعة مصطنعة مؤلفة من عدة مخطوطات كانت مستقلة ثم ضمت في مجلد واحد. كما يرجع بدوي أيضاً إلى مخطوطات رسالة "بد العارف" جار الله، رقم 1273 وبرلين 1744، د. بدوي: مقدمة تحقيق، رسائل ابن سبعين، القاهرة، 1965، ص12، 13.

78- هي رسائل: النصحية، عهد ابن سبعين لتلاميذه، الإحاطة.

79- مخطوطات القاهرة: طلعت رقم 2106 تاريخ بدار الكتب من أصح النسخ وأكملها، ونسخ 355، 612، 684 تيمور تاريخ ونسخ 2046 تاريخ طلعت، 1068 تاريخ تيمور وكذلك رقم 185، 5343 تاريخ دار الكتب ومخطوط الأزهر رقم 436 أباظة 129 ومخطوطات استنبول 17 ومخطوط ميونيخ سبعة وفيينا اثنتان والمتحف الآسيوي في لينجراد ثلاثة والأهلية في مدريد اثنتان وفي تونس المكتبة العبدلية 18، والجامع الكبير 15 ثم مخطوطات سلفتر دي ساسي ثلاثة وقطعة في كوبنهاجن ثم مخطوطات المكتبة الأهلية في باريس.

80- وهي أيا صوفيا رقم 3200 وأسعد أفندي رقم 2268، ودار الكتب رقم 109 تاريخ م.

81- ويقدم لنا في تصديره لوحة حياة الغزالي، وفهارس المخطوطات الغربية والعربية والتركية والفارسية (ص44-47) ويتناول في القسم الأول الكتب المقطوع بصحة نسبتها للغزالي مرتبة حسب تاريخ تأليفها كما جاء في الفهرس (1-72) إلا أن هذا الرقم غير دقيق فقد ذكر بدوي في بداية هذا القسم إنها 69 مؤلف والحقيقة أنها 72. والقسم الثاني كتب يدور الشك في صحة نسبتها للغزالي، والثالث كتب من المرحج إنها ليست للغزالي. والقسم الرابع، أقسام من كتب للغزالي أفردت لها كتباً مستقبلة بعناوين مختلفة. والخامس كتب منحولة والسادس كتب مجهولة الهوية والسابع مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالي.

ويتضح في هذا القسم الأخير إطلاع بدوي الواسع على المخطوطات وفهارسها في

معظم مكتبات العالم باللغات المختلفة التي يتقنها. كما يتضح نفس الأمر في الملحق الذي قدمه لنا بعنوان "نصوص غير منشورة، وقليل منها منشور كما يخبرنا بمؤلفات الغزالي يشير إليها (المخطوطات) في عشرات الصفحات.

82- ويخصص الفقرة السابعة من التصدير للحديث عن تحقيقه مؤكداً أن نشرته هي النشرة الكاملة للعمل فلم ينشر جولد تسيهر سوى ثلث الكتاب، ولم يعتمد إلا على مخطوط واحد هو مخطوط المتحف البريطاني رقم 7782؛ لأنه لم يعلم بوجود غيره أما نشرة بدوي فتعتمد على مخطوطين هما مخطوط المتحف البريطاني ومخطوط جامع القرويين. ويقارن بدوي بينهما مفضلاً الأول. ويشير إلى مخطوط ثالث بدمشق في حوزة أصحاب مكتبة عبيدة، إلا أنه لم يحصل على نسخ منه وهو كما يذكر لنا يعتمد على المخطوط الأول مع إثبات الفروق بين النسختين د. بدوي (محقق) فضائح الباطنية، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت. د.ت.

83- بدوي: مقدمة تحقيق المثل الأفلاطونية، المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، ص61.

84- د. بدوي: مقدمة تحقيق منطق أرسطو، دار القلم بيروت، 1980، ص9.

85- د. بدوي: مقدمة أرسطو عند العرب. ص64-66.

86- د. بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص10.

87- د. بدوي: مؤلفات الغزالي، ص18-19.

88- جمال العلوي: مؤلفات ابن باجه، دار الثقافة بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1983، ص35.

89- المرجع السابق، ص36.

90- المرجع السابق، ص37.

أبو الوفا التفتازاني[*] والنص الصوفى [1]

هذه محاولة للتعرف على كتابات الدكتور أبو الوفا التفتازاني، وهو كما يعلم المتابعون لأعماله؛ باحث محقق، وأستاذ عالم، وصوفي مربٍ يجيد المحاضرة والمناظرة والجدل العلمي والإقناع المنطقي، صاحب نص عميق بسيط واضح، هو ما نعرض له في هذه الدراسة. ونقصد بالنص التفتازاني مجمل الكتابات التي قدمها والتي توفرت لنا، وهي كتابات جلها في وعن التصوف الإسلامي، وبعضها في فروع الفلسفة الإسلامية المختلفة، معظمها يغلب عليه البحث والدراسة، وقليل منها تحقيق، كتبها باللغة العربية وبعض اللغات الأخرى. وهي في مجملها تمثل الجهد العلمي للأستاذ الدكتور التفتازاني، وتمثل جزءاً من السياق العام الذي قدم فيه عمله باعتباره أستاذاً أكاديمياً ونائباً لرئيس جامعة القاهرة وشيخاً لمشايخ الطرف الصوفية وعضواً بمجلس الشورى[2]. تلك هي الصورة العامة للرجل والسياق الذي قدم لنا فيه كتاباته. وقد تكونت صورته في ذهني من محاضرتين متتاليتين بمدرج 74 بآداب القاهرة في يناير 1973، حين كان يحاضر طلاب السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم في التصوف الإسلامي.

حيث قدم لنا في هذه الفترة درساً لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجيب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بل هو من يرشده إلى المنهج العلمي الذي يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه، ولم تختلف هذه الصورة منذ عام 1950 حين بدأت حياته العلمية حتى رحيله في يونيو 1994: معرفة دقيقة بموضوعه؛ لغة علمية

---

[*] **محمد أبو الوفا التفتازاني**(1930-1994) ولد التفتازاني في 14 إبريل، 1930 بقرية كفر الغنيمي بمحافظة الشرقية، ووالده الذي عمل مدرساً للغة العربية لعدد من الدبلوماسيين كان شيخًا لطريقة السادة الغنيمية التي ورث شياختها ، تعلم في المدارس الحكومية، ثم التحق بكلية الآداب بجامعة القاهرة بقسم الفلسفة عام 1946، بتوجيه من الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان صديقًا لوالده ، أتم تخرجه عام 1950 وحصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية . وقد عمل مدرساً بمدرسة فؤاد الأول الثانوية بالعباسية ثم معيداً فمدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب، وفي أثناء عمله معيداً ندب مدرساً في معهد الدراسات الإسلامية بمونتريال في كندا لمدة عام، منح جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام.1985 واختير شيخا لمشايخ الطرق الصوفية فجمع بين التصوف علما وطريقا . عبر بكتاباته اهمية التصوف والفرق بينه وبين الخرافات.

محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هي نفس الخصائص التي تميز نصه الصوفي.

لقد جمع التفتازاني نزعة روحية صوفية أخلاقية نابعة من تبنيه الاتجاه السني في التصوف المرتبط بتصور شامل للعلوم الإسلامية الشرعية إلى جانب البحث الدقيق العميق، تجلت هذه النزعة في نفسه الراضية المطمئنة، وسلوكه الإسلامي الذي ألتزم به في الحياة العامة، وكان تجسيداً للتصوف بجانبيه النظري والعلمي، وعند الصوفية هناك علاقة قوية بين هذين الجانبين؛ فقد كان ورعاً زاهداً عابداً مطمئناً كما كان باحثاً فاحصاً محققاً مدققاً مثالاً ونموذجاً وواقعاً حياً للخلق الإسلامي(3) محتذياً صورة الغزالي في (المنقذ من الضلال) مؤكداً مثل القشيري صاحب (الرسالة) والطوسي صاحب (اللمع) وغيرهما: أن الجانب المهم من التصوف هو الخلق، وأن هذا الجانب من الحياة الروحية يمثل علم الأخلاق الإسلامي، ويؤصل التفتازاني نصه الصوفي داخل إطار هذا الاتجاه السني المعتدل المرتبط بالكتاب والسنة، والذي وجد في القرآن وحياة الرسول ρ وسنته والصحابة والتابعين والزهاد والصوفية الأوائل البداية الحقيقية للتصوف الإسلامي، والتي عبر عنها بصدق الإمام الغزالي حجة الإسلام، والتي تحددت في التصوف العملي التربوي لدى أصحاب الطرق، خاصة الشاذلي وتلاميذه، وينطلق الأستاذ من هذه المرجعية في بحثه للتيار المتفلسف من الصوفية لدى ابن مسرة وابن عربي وابن سبعين.

والأستاذ من أهم علماء التصوف الإسلامي الذين حددوا مجاله، ورتبوا موضوعاته، وكشفوا النقاب عن شخصياته، وصاغوا الأطر النظرية له، وأبان عن تاريخه وأبعاده النظرية والعملية، وعرف بالتجربة الصوفية وخصائصها، وأوضح المنهج العلمي لدراستها، وظل أكثر من خمسة وعشرون عاماً أهم باحثي التصوف الإسلامي، منذ وفاة أبي العلا عفيفي أكتوبر 1966 ومحمد مصطفى حلمي فبراير 1969 وحتى وفاته، وامتد ذلك لدى تلاميذه: احمد الجزار، محمد صالح، إبراهيم ياسين، جمال المرزوقي وغيرهم.

قدم العديد من الدراسات التاريخية والسيكولوجية والابستمولوجية في التصوف في مقدمتها ثالوثه الشهير: (ابن عطاء الله السكندري وتصوفه) 1955(4)، و(ابن سبعين وفلسفته الصوفية) 1961(5)، و (المدخل إلى التصوف الإسلامي) 1973(6)، والتي تعد في تخصصه أقرب إلى ثالوث كانط Kant الشهير: نقد العقل النظري الخالص، ونقد

العقل العملي الخالص، ونقد ملكة الحكم، أي أنها تشمل مجالات التصوف الثلاثة: السني العملي (ابن عطاء الله) ، الفلسفي النظري (ابن سبعين)، والتصوف العام أو تاريخ التصوف الإسلامي (المدخل) فقد غطت هذه الأبحاث الثلاثة بلغة هيجل الجدلية الموضوع الذي تأسس حوله نص التفتازاني؛ وهو التصوف السني الشاذلي عند ابن عطاء الله ونقيضه الفلسفي عند ابن سبعين، والمركب بينهما التصوف الإسلامي بكل اتجاهاته وتاريخه ومدارسه وأعلامه (المدخل إلى التصوف الإسلامي).

وسوف نتناول في هذه القراءة النص التفتازاني: موضوعه ومنهجه، لغته وأسلوبه، مقدماته ونتائجه، حججه وبراهينه من خلال تحليل كتاباته المختلفة التي تكون مجمل هذا النص.

المصادر والأساتذة أو مكونات النص:

يحيلنا نص التفتازاني إلى نوعين من الأصول أو المصادر التي نهل منها ودخلت في تكوين هذا النص وصارت جزءاً منه، هي المصادر الكلاسيكية والمقصود بها كتب التصوف الإسلامي الأساسية الأثيرة إليه، والتي نجدها حاضرة حضوراً قوياً في كل جزئيات نصه مثل: كتب القشيري والطوسي والغزالي والشعراني وكتب الصوفية الذين عرض لهم، مثل: أبن عطاء الله، وابن سبعين، وابن عباد الرندي، وابن عربي، وغيرهم، بالإضافة إلى كتب الباحثين العرب والمستشرقين، خاصة ماسينيون واسين بلاثيوس ونيكلسون وترمنجهام.

والنوع الثاني (المصادر المباشرة) أو الأساتذة؛ شيوخه ومعلموه، سواء والده الشيخ الغنيمي التفتازاني (1893 – 1936م) الذي تلقى عليه العلوم الدينية ومعالم الطريق الصوفي، وهو شيخ الطريقة الغنيمية من مواليد كفر الغنيمي شرقية وهي إحدى الطرق الخلوتية، مؤسسها هو الشيخ الغنيمي بن سلامة ت 503هـ) وضريحه في كوم حلين مركز منيا القمح، وقد خلف التفتازاني أباه عليها، أم أساتذته بالجامعة المصرية المباشرون مثل: الدكتور محمد مصطفى حلمي، أو غير المباشرين، مثل: الشيخ مصطفى عبد الرازق، والدكتور أبي العلا عفيفي ولويس ماسينيون.

وسنبدأ بالمصادر المباشرة وهي الأقرب زمنياً في التأثير، والتي لها حضورها القوي في نصه، ونذكر منها: الشيخ مصطفى عبد الرازق، على رغم عدم تتلمذ التفتازاني عليه مباشرة في سنوات دراسته الجامعية، فقد تأثر للغاية وهو يصفه في دراسته (مدرسة مصطفى عبد الرازق) بأستاذنا خمس مرات، وشيخنا ثلاث مرات ولفظة شيخنا أكثر دلالة على مدى ارتباط التفتازاني الصوفي بالشيخ الأكبر، ومن هنا فنحن نعده امتداداً للشيخ المعلم الأول والرائد المعاصر في تدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية.

ويعد الشيخ مصطفى عبد الرازق (1885 – 1947 م) أستاذ للتفتازاني عن طريقين، الأول معرفة الأستاذ بالشيخ عن طريق والده السيد الغنيمي التفتازاني معلمه وشيخه، والثاني تتلمذه على الدكتور محمد مصطفى حلمي (1904 – 1969م) أهم تلاميذ الشيخ في مجال الدراسات الصوفية.

يقول موضحاً حميمية العلاقة ومكانة الشيخ في نفسه، والذي صار أستاذنا بمثابة مريد له: "لقد عرفت الأستاذ الجليل في السنوات الأخيرة من حياته، وكان المغفور له

والدي من أحب أصدقائه إلى نفسه، جمعهما جهاد مشترك، وتزاملاً في الرابطة الشرقية حيناً من الزمان، ولذا كنت أحس كلما لقيته بحنان الأب، وهو الذي وجهني إلى دراسة الفلسفة بكلية الآداب فالتحقت بها 1946، وفي نفسي إجلال عميق له ورغبة أكيدة في السير على منهاجه في الدراسة والبحث، وجعلت منه على حد تعبير الصوفية شيخاً لي أحتذي به في العلم والخلق"[7].

ان أثر مصطفى عبد الرازق يستمر سارياً عبر تلاميذه في التفتازاني حتى بعد أن ترك التدريس في الجامعة، يقول التفتازاني: "التحقت بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعد أن تركه أستاذنا ببضع سنوات، فوجدت بالقسم نخبة ممتازة من تلاميذه الذين أخذوا على عاتقهم آنذاك إكمال رسالته العلمية التي بدأها فأنست إليهم وأحببتهم وشجعوني منذ كنت طالباً على المضي في دراسة الفلسفة الإسلامية لما لاحظوه من ميلي الواضح إليها"[8].

وحين يتناول أثر الشيخ على تلاميذه ويشير إلى بعض القيم التي آمن بها وتجلت في سلوكه يشعرنا بانطباعين، الأول : ن هذه القيم الإسلامية ثابتة وضرورية وكلية ينبغي على كل منا تمثلها ، والثاني: أن هذه القيم نفسها تنطبق أشد الانطباق على التفتازاني نفسه الذي تمثل في نفسه وفي كتاباته[9]، هذه القيم هي:

الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية في هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه في تقدم العمل ونهوض الأمم.

الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء.

حب الوطن.

الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب في صدق وحرارة.

محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها.

الإيثار والتواضع.

وإذا كانت هذه الفضائل تصور سلوك الشيخ التي تمثله الأستاذ في حياته فإنه في الفقرة الخامسة من دراسته عن المنهج يحدد لنا المبادئ الرئيسية لتفكير مصطفى عبد الرازق التي نجد أثارها بدورنا في نص التفتازاني، وهي:

أولاً: الجمع بين الحديث والقديم في بناء الثقافة وإعادة مجد الأمة.

ثانياً: تصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي والتي يذهب إليها عدد من الباحثين في الغرب.

ثالثاً: البحث دائماً عن أوجه الأصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية.

رابعاً: الرجوع إلى مصادر الفلسفة الإسلامية ونشر ما لم ينشر من مخطوطاتها ليتبين دورها في التراث الفلسفي العالمي.

خامساً: البذور الأولى للتفكير الفلسفي الإسلامي إسلامية، ولابد من الرجوع إلى النظر العقلي في بساطته الأولى وتتبع مدراجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره[10].

ب- يأتي الدكتور محمد مصطفى حلمي في المرتبة الأولى من أساتذة التفتازاني ومن مصادره في التصوف، فهو الأستاذ المباشر وصلة الوصل بينه وبين الشيخ الأكبر، وأشار إليه مرتين في دراسته عن مدرسة مصطفى عبد الرازق، وكتب عنه بعد وفاته في مجلة الفكر المعاصر باعتباره من الرواد الأوائل الذين نهضوا في مصر لإحياء تراث الفلسفة الإسلامية عامة والتصوف الإسلامي خاصة، ويشير إليه (بأستاذنا) الذي كان من خيرة أساتذة كلية الآداب بجامعة القاهرة وإلى صلته الحميمة بمصطفى عبد الرازق، يقول (لقد ظل محمد مصطفى حلمي أكثر من ثلاثين سنة عاكفاً على دراسة التراث الفلسفي الإسلامي بوجه عام والتراث الصوفي بوجه خاص، وما ذلك إلا بدفعة روحية قوية من أستاذه مصطفى عبد الرازق، وقد استطاع هو أيضاً أن يحبب (التصوف الإسلامي) إلى كثير من تلاميذه وأن يجذبهم إلى دراسته واكتشاف مجاهله طيلة هذه الأعوام التي قضاها في الدارسة والبحث[11].

وتوضح إشارة التفتازاني، إلى أن محمد مصطفى حلمي ، لم يكن في الحقيقة دارساً للتصوف فحسب، وإنما كان يؤمن به أيضاً إيماناً قوياً كفلسفة حياة – الاتفاق بينهما في الإيمان بالتصوف ونظرة كل منهما إليه كفلسفة حياة (بل إن مقارنة دقيقة بين كتاب محمد مصطفى حلمي (الحياة الروحية في الإسلام) وكتاب التفتازاني (المدخل إلى التصوف) توضح تأثير الأول في الثاني فـ"هذا الكتاب محاولة لها قيمتها في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد تأثر بتاريخ مؤلفه لعصور التصوف المختلفة كثير ممن عالجوا موضوع التصوف بعد ذلك. (لعل التفتازاني هنا يقصد نفسه) وهو يعني فيه ببيان أهمية

المصدر الإسلامي المتمثل في القرآن والسنة وما أثر عن حياة الصحابة من الأقوال والأحوال في نشأة التصوف الإسلامي ردوها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام" (قارن المدخل إلى التصوف الإسلامي) [12]. كما يتضح أن الغاية من العملين (الحياة الروحية ... والمدخل) واحدة[13].

يقول التفتازاني "ويهدف مؤلف هذا الكتاب (الحياة الروحية في الإسلام) عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها".

ويشير التفتازاني في مقالته (ابن الفارض سلطان العاشقين) إلى أستاذه بقوله (ولا أذكر ابن الفارض إلا وأذكر معه أستاذنا المغفور له د. محمد مصطفى حلمي، فقد قدم عنه بحثاً علمياً للدكتوراه 1940 كشف فيه عن حياته ومذهبه في الحب الإلهي، وقد حببني هذا البحث، وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب في التصوف الإسلامي، ودفعني بعد تخرجي إلى التخصص فيه ولعل هذا نفحة من نفحات الحب سرت إلى من ابن الفارض وباحثه المتصوف[14].

جـ - ونشير في هذا المقام إلى (أبي العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي) الذي كتب عنه التفتازاني موضحاً أنه أحد الرواد الأوائل الذين كرسوا جهودهم للعناية بالتراث الفلسفي الإسلامي في الجامعة المصرية، وإن كان لم يدرس للتفتازاني، وجميع أثاره العلمية التي تركها سواء أكانت مصنفات أم ترجمات تدلنا على أن الرجل قد تهيأت له ثقافة فلسفية عميقة ذات مكونات متعددة، وأنه تهيأت له قدرة نادرة من الناحية المنهجية على استجلاء غوامض الموضوعات التي يعالجها وتحديد معالمها[15]. ويحدد لنا المجالات التي تناولها عفيفي في أربعة أقسام هي: التصوف ، وعلم الكلام، والفلسفة الإسلامية (بمعناها الخاص) والفلسفة ، والمنطق . ويشير في تناوله لكتاب عفيفي (التصوف الثورة الروحية في الإسلام) إلى ما يفهم منه علاقته به، التي لم يشر إليها صراحة.

يقول: "وهذا الكتاب في الحقيقة أكثر كتبه أهمية في الإبانة عن آرائه الشخصية، ويمثل تحولاً في حياته الفكرية، وإذ بدأ حياته كدارس للتصوف من الناحية الأكاديمية فحسب، ولكنه فيما يبدو لنا تأثر بدراساته الطويلة للتصوف فيما اتخذه لنفسه من موقف

فلسفي خاص، فبدأ في هذا الكتاب مدافعاً عن الصوفية متبنياً لبعض وجهات نظرهم"[16].

وتوضح عبارات: فيما يبدو لنا – موقف فلسفي خاص- متبنياً لبعض وجهات نظرهم ، تردد التفتازاني في التصريح بتصوف عفيفي وتحفظه في بيان ذلك، فهو يصفه في عنوان دراسته بالمفكر الصوفي، وبالتالي فإن علاقته به تختلف عن علاقته بالدكتور محمد مصطفى حلمي؛ الذي ينعته دوماً بأستاذنا على العكس من عفيفي الذي لا يصفه بهذه الصفة إلا في إشارات عابرة في دراساته الأخرى[17] ولا يذكره بها في دراسته المشارة إليها عنه.

د – ويتضمن النص التفتازاني أيضاً مصادر استشراقية فقد أفاد من عديد من المستشرقين ، إما بشكل مباشر على طريق تبني بعض آرائهم أو التأكيد على بعض نتائج أبحاثهم، أو مناقشة بعض نظرياتهم والرد على تحليلاتهم. نشير من بين هؤلاء إلى إثنين ؛ أولهما وفي مقدمتهم لويس ماسينيون (1883 – 1962) الذي يظهر أثره في بعض أجزاء (المدخل إلى التصوف الإسلامي) ومادة (تصوف) في الموسوعة الفلسفية العربية[18] وماسينيون ودراسة التصوف الإسلامي والثاني آسين بلاثيوس الذي يظهر في ثنايا دراساته عن (ابن سبعين وفلسفته التصوفية) و (ابن عطاء الله السكندري وتصوفه) و (ابن عباد الرندي) [19] وذلك مقابل غيرهم من المستشرقين؛ الذين يرد على موقفهم من التصوف الإسلامي ومصدره ويحلل آرائهم مفنداً إياها مقدماً تفسيرات مخالفة لها. ومن الطبيعي أن يتفاوت درجة حضور كل منهما في كتابات التفتازاني إلا أن أكثرهم حضوراً هو (ما سينيون) الذي عرفه الأستاذ واستمع إليه وأفاد منه، يقول:

"ترجع معرفتي بالأستاذ ماسينيون إلى عام 1946 حين كنت طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وحضر إلينا يوماً ليلقى محاضرة باللغة العربية عن التصوف الإسلامي، وقد ذكر في محاضرته تلك من شخصيات التصوف الإسلامي البارزة شخصية الصوفي عبد الحق بن سبعين المرسي (ت 669هـ) فنبهني منذ ذلك الوقت المبكر إلى دراسة هذه الشخصية التي اتخذت منها فيما بعد موضوعاً لرسالتي للدكتوراة .. وقد أحسست منذ ذلك الوقت أن ما سينيون رائد لدراسات التصوف الإسلامي، وأن جهوده العلمية في ميدانه جهود بارزة وأنه يتميز بحس نقدي غير عادي، وبذوق لقضايا التصوف يستوقف النظر حقاً"[20]

كـان مـا سـينيون الـدافع إذن – ومنـذ وقـت مبكـر – وراء اختيـار التفتـازاني موضـوع رسالته للدكتوراه، كما كانت كتابات مصدراً زاخراً بالتحليلات والنظريات والنتائج بالنسبة للتفتـازاني الـذي تـأثر بالرجـل وبأعمالـه[21] يقـول : "ولمـا تخرجـت فـي قسـم الفلسـفة عـام 1950 وتابعت دراساتي في الماجستير والدكتوراة في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائماً فيما كتب الأستاذ ماسينيون من أعمال علمية معيناً لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه في دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته".

وإذا تسـاءلنا عمـا جـذب التفتـازاني إلـى ماسـينيون وجـدنا أن آراء الأخيـر فـي نشـأة التصـوف الإسـلامي، هـي التـي أحـدثت تحـولاً بـارزاً فـي هـذه المسـألة والتـي أشـاد بهـا التفتازاني واعتمد عليها في دراساته، فقد اتجه ماسينيون في هذه القضية إلى منهج جديد هو البحث في المصطلحات الصوفية والرجوع بها إلى مصـاردها الأولى مبيناً العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام، حتى ليذهب إلى حد القول: "إننا نلاحظ منذ ظهـور الإسـلام أن الأنظـار التـي اختص بهـا متصـوفة المسـلمين نشـأت فـي قلـب الجماعة الإسلامية التي اختص بها متصوفة المسلمين نفسها أثناء عكوف المسلمين علـى تـلاوة القـرآن والحـديث وتقرئهمـا"[22]، ولا ينكـر ماسـينيون فـي الوقـت نفسـه وجـود مـؤثرات أجنبيـة فـي مجـال التصـوف، لكنـه لا يـرد التصـوف نفسـه إلـى وجـود مصـدر أجنبي، ويمكننا أن نقارن فهم ماسينيون للتصوف الإسلامي الذي تبناه التفتازاني بتفسير الشـيخ مصـطفى عبـد الـرازق لنشـأة الفلسـفة الإسـلامية بعيـداً عـن أي مـؤثرات أجنبيـة، وبصرف النظر عن أسبقية أحدهما على الآخر؛ فإن هذا الفهم وجد صدى لدى الأستاذ، سواء كان مصدره الشيخ الأكبر أو المستشرق الفرنسي رائد دراسات التصوف الذي أثر كل منهما تأثيراً كبيراً في تحديد التفتازاني للنشأة الإسلامية للتصوف.

ويتبنـى التفتـازاني فـي (مدخلـه) مـا انتهـى إليـه ماسـينيون فـي بحثـه عـن أصـول المصـطلح الفنـي للتصـوف الإسـلامي وهـو أن مصـادر المصـطلحات الصـوفية أربعـة: الأول: القرآن وهو أهمـا ، والثـاني: العلـوم العربيـة الإسـلامية مـن حـديث وفقـه ونحوهـا، والثالث: مصطلحات علماء الكلام الأوائل، والرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة[23].

قضايا التصوف:

كونت المصادر السابقة صورة عامة للتصوف الإسلامي، معناه وطبيعته وتعريفه ومراحله واتجاهاته وأسسه السيكولوجية ونظرياته الابستمولوجية. وهذا هو موضوع الفقرة الحالية حول قضايا التصوف، التي نبدأها ببيان تعريف التفتازاني للتصوف الذي شغل به في مراحل متعاقبة من دراساته وفي أجزاء متعددة من نصه.

أ) يغلب التفسير النفسي على تعريف مبكر قدمه التفتازاني للتصوف، حيث يحده بقوله: "هو صفاء النفس البشرية، وهو تربية روحية ، وفلسفة عملية أساسها المعرفة بالله أولاً وآخراً. والمتصوف هو ذلك الشخص الذي استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده"(24).

وفي دراسة تالية يجعل منه منهجاً كاملاً في الحياة يربط حياة الرد بالمجتمع، حيث تبلور لديه تعريف خاص به يتضح في قوله: "والتصوف في رأينا منهج كامل في الحياة، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي عاش فيه، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح، والتصوف بهذا الاعتبار يعد (فلسفة إيجابية) تضفي على حياة الإنسان معنى سامياً"(25).

إن هذا التعريف الذي يطالعنا به في مقدمة الطبعة الأولى من (ابن عطاء الله السكندري وتصوفه) يختلف عن التعريف الأول الذي قدمه في دراسته المبكرة (الإدراك المباشر عند الصوفية) 1949م في مسألتين:

الأولى: تتعلق بالموضوع، حيث يعالج في (الإدراك المباشر عند الصوفية مسألة معرفية ذات طبيعة نفسية في إطار توجهات مجلة علم النفس التي كان يشرف عليه الدكتور يوسف مراد في نهاية الأربعينات (نشرت المقالة 1949م) ، والتعريف الثاني في مقدمة دراسته عن ابن عطاء الله السكندري الذي يقدم لنا التصوف الشاذلي السني الأخلاقي التربوي القائم على العمل والمعاملات والعلاقة بالآخرين.

والمسألة الثانية: تتعلق بتاريخ كتابة كل من الدراستين الأول عام 1949 قبل ثورة يوليو، والثانية بعدها 1958 حيث ظهرت أهمية المجتمع والحياة العامة للأفراد داخل المجتمع والشعور التفتازاني بذلك وهو العالم الذي شارك بشكل ما في الحياة العامة بعد ذلك من خلال عضويته بمجلس الشورى.

ويقدم لنا في دراسة من أخريات أعماله الأكاديمية المنشورة تعريفاً شاملاً للتصوف محدداً إياه بأنه (فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفان بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية) والتصوف في هذا التعريف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة "ومن الطبيعي – كما يقول – أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً ما يسود عصره من اضمحلال وازدهار"[26].

وفي هذا التعريف يحرص التفتازاني على تعريف التصوف عامة، وليس فقط التصوف الإسلامي، وهو يجمع فيه بين الفردية (التجربة الصوفية) والمجتمع والعصر (ما يسود مجتمعه) وبالإضافة لذلك فالتعريف يحتوي على الخصائص العامة للتصوف التي حددها لنا في كتابه (المدخل) وفي دراسته (التصوف) في خمس خصائص ، نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف، هي: الترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة أو السعادة، الرمزية في التعبير.

وإن كان تعريف التصوف تطور في كتابات التفتازاني المتعددة، وإن ظل محافظاً على جوهره باعتباره صفاء للنفس وسلوكاً أخلاقياً ، فإن بناء العلم وموضوعاته كما نجده لدى الأستاذ- كما في (المدخل) والذي يتناول التصوف : تعريفه وتسميته، نشأته ومراحله، اتجاهاته ومدارسه، نجد أصوله في كتاب محمد مصطفى حلمي (الحياة الروحية في الإسلام) وإن كان أستاذنا قد حدد العلم بدقة، وأضاف إلى موضوعاته، وفصل في مراحله وتوسع في أعلامه، وناقش كثيراً من نظريات الفلاسفة الغربيين في التصوف مثل: رسل في دراسته (التصوف والمنطق) ووليم جيمس في كتابه (أنواع مختلفة من الخبرة الدينية) ورده على آراء المستشرقين خاصة في الجدل الذي أثير في القرن التاسع عشر حول التصوف الإسلامي، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية، وهذا ينقلنا من التعريف إلى الموضوع نفسه، التصوف: نشأته ومراحل تطوره.

ب) يواجه نص التفتازاني مشكلة أصل التصوف ومصادره، يتابع جهود الرواد : مصطفى عبد الرازق ومحمد مصطفى حلمي وأبي العلا عفيفي في مناقشة آراء الجيل السابق من مستشرقي القرن التاسع عشر ممن ردوا التصوف الإسلامي جملة إلى

مصدر خارجي أو أكثر، ويلاحظ التفتازاني أن المستشرقين المعاصرين يردون نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة كما يرى (ترمنجهام) في كتابه (الطرق الصوفية في الإسلام). ويرى أن التصوف الذي يذكره ترمنجهام، الذي وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي ، أما التصوف السني الذي يمثله غالبية صوفية الإسلام فهو إسلامي النشأة والتطور (27).

ويوضح هذا الرأي الذي يقدمه الأستاذ في تفسير نشأة التصوف سمة مهمة في كتاباته، وهي السمة السجالية التي تبرز في العديد من أعماله والتي تؤدي به في هذه القضية إلى التأكيد على أن نظريات متقدمي المستشرقين في مصدر التصوف لم تكن صحيحة أو منطقية، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية وعند طائفة قليلة من رجاله، ونلاحظ أن التفتازاني في موقفه هذا يشيد برأي ماسينيون في كون التصوف الإسلامي ذا مصدر إسلامي، وقد اجتهد الأستاذ في تأكيد هذه الحقيقة.

ويرتبط بالنشأة التطور، فقد مر التصوف الإسلامي بمراحل متعددة ، وتورادت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة ووفقاً لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة.

فالمرحلة الأولى من التصوف وهي مرحلة الزهد، وإن كنا نميل إلى اعتبارها مرحلة مستقلة سابقة على التصوف بمعناه الاصطلاحي، التي تقع في القرنين الأول والثاني ، وراءها عاملان أساسيان سببا ظهورها هما: القرآن الكريم الذي تضمن آيات كثيرة تدعو إلى الزهد، والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان، مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين إلى إيثار العزلة والعبادة.

ويبرز نص التفتازاني تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الاسم وإنما عرفوا بالصوفية، هنا أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي ، وأصبح لعلم الشريعة جانبان، أحدهما علم الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر علم الجارحة الباطنة وهي القلب.

ويظهرنا نص التفتازاني على حرصه الشديد، سواء في تتبعه لنشأة التصوف أو لتطور مراحله على الربط بينه وبين الشريعة، ومن هنا تفرقته بين اتجاهين ظهرا في القرنين الثالث والرابع للتصوف؛ الذي أصبح طريقاً للمعرفة بعد ان كان طريقاً للعبادة، الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، والثاني يمثله صوفية انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويؤكد التفتازاني على استمرار الاتجاه الأول (السني) أثناء القرن الخامس الهجري، على حين اختفى الثاني أو كاد اثناء هذا القرن.

ويرجع ذلك إلى غلبة مذاهب أهل السنة والجماعة الكلامية، ويعد القشيري (ت 465هـ) والهروي الأنصاري (ت 481 هـ) من أبرز صوفية هذا القرن الذي نحوا بالتصوف هذا المنحنى.

ويبرز نص التفتازاني أهم الصوفية هذا القرن أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ) ، والذي يظهر كأكبر مدافع عن التصوف السني في كثير من دراسات الأستاذ، وكتبه هي المصدر الأساسي للحديث عن المعرفة الصوفية المباشرة(28)، والغزالي يتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم، فتحدث عن موضوعات أفاض أستاذنا فيها الحديث مثل: المعرفة الصوفية من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها، وقد كان صوفياً إيجابياً عني بشئون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة ونقدها نقداً علمياً دقيقاً ، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره، وبعده لو تركت وشأنها(29) وهو ما فعله التفتازاني في رده على وجودية سارتر أو في بيانه لمعالم (منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة) (30) وهو ما يمكن أن نعلق عليه الغاية من مجمل النص التفتازاني والتوجه الأساسي لهذا النص.

ويمكن مقارنة هذه الغاية بالمبدأ الأول الذي يحدده لمنهج مصطفى عبد الرازق.

ويمضي نص التفتازاني في تحديد تيارين في التصوف ظهرا في القرنين السادس والسابع، أحدهما فلسفي والآخر عملي ، يتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطريق، ويعرض لكل منها موضحاً القضايا الرئيسية التي يدور حولها التصوف الفلسفي؛ الذي خصص لأحد أعلامه رسالته للدكتوراة وهو عبد الحق

ابن سبعين المرسي (ت668هـ) وخص أبرز أعلامه محيي الدين بن عربي (ت638هـ) بدارسة مستفيضة عن (الطريقة الأكبرية) في الكتاب التذكاري الذي صدر عنه) [31].

ويرتبط التيار الثاني (العملي) تيار الصوفية من أصحاب الطرق – بالغزالي ارتباطاً وثيقاً ويفيض في الحديث عنه، ويخصص له دراسته في الماجستير عن (ابن عطاء الله السكندري وتصوفه) ، و (ابن عباد الرندي) [32] ويكتب عن أهم أعلامه في (معجم أعلام الفكر الإنساني) [33].

ويتوقف التفتازاني عند بعض شخصيات التصوف الإسلامي التي كان لها أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط، والفكر الأوربي في عصر النهضة، خاصة الغزالي الذي ترجمت معظم أعماله إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأوربية، والذي وصف بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه[34]، يليه أبن عربي الذي كان له أثر كبير على بعض مفكري أوربا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى الأسباني بلاثيوس الذي يرى أن جميع الصوفية الذي جاءوا بعد ابن عربي في الشرق والغرب على السواء قد تأثروا به[35]، كذلك من الشخصيات الصوفية عرفت في أوربا وعرض لها الأستاذ، الصوفي الأندلسي ابن عباد الرندي (ت 805 هـ) الذي كتب عنه بلاثيوس تحت عنوان (أسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي) موضحاً تأثيره على المدرسة الكرملية في التصوف، كتب عنه التفتازاني دراسة مستقلة كما كتب عنه في بحثه (ابن عطاء الله السكندري) موضحاً كل ما يتعلق بحياته الصوفية محللا مؤلفاته[36]، وكذلك ابن سبعين الذي راسله الامبراطور فردريك الثاني وعرفه معاصره ريمون الأول، وبعد تحليل صورة الصوفية المسلمين في أوربا يؤكد التفتازاني أن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً[37].

تلك هي بنية وموضوعات التصوف الإسلامي التي عرضها التفتازاني، ولنا عليها ملاحظتان: الأولى أنها تناولتا التصوف الإسلامي باتجاهيه السني والفلسفي في العصور الوسطى عند أهم أعلامه دون التطرق إلى التصوف في العصر الحديث، اللهم إلا في بعض مواد معجم أعلام الفكر الإنساني ، والملاحظة الثانية: أن الأستاذ من خلال تلاميذه كون مدرسة متميزة من الباحثين استوفت معظم جوانب هذا العلم، سواء في موضوعاته أو تاريخه أو أعلامه، بحيث يمكن القول : إن ما قدمه الأستاذ من خلال

دراساته ودراسات تلاميذه يفوق جهد أي باحث آخر في هذا الميدان، وتلك في نظري – وإن كانت لا تدخل في متن النص التفتازاني – فهي بلا شك أحد هوامشه المكثفة أو ظلاله الوارفة.

جـ) ويقدم نص التفتازاني ويتضمن مجموعة من القضايا الابستمولوجية والسيكولوجية، يعرض في أحد دراساته لنظرية المعرفة وأداتها ومنهجها وموضوعها عند الصوفية وفي الدراسات الأخرى للجوانب النفسية من التصوف باعتباره حالات وجدانية، وقد قدم لنا التفتازاني هذه الدراسات في فترة مبكرة من حياته وربما قبيل تخرجه وحتى حصوله على درجة الماجستير، وذلك في مجلتي الرسالة وعلم النفس عام 1949 – 1950م.

يعرض في نظرية المعرفة الصوفية: آداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها للموضوعات التالية في ست فقرات:

1. المقامات والأحوال طريق موصل للمعرفة.
2. علم الظاهر وعلم الباطن.
3. أداة المعرفة عند الصوفية.
4. منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج.
5. موضوع المعرفة الصوفية.
6. غاية التحقق بالمعرفة الصوفية.

يحدد التفتازاني موضوعه بدقة موضحاً اتفاق الصوفية على أن غاية السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفته سبحانه وتعالى معرفة يقينية، والأحوال والمقامات هي الطريق الموصل إلى المعرفة، وأن الكلام فيما يعرض للنفس والقلب من أحوال وما تكتسبه من مقامات سماها المتصوفة بعلم الباطن أو الحقيقة أو الدراية، وفرقوا بينه وبين علم الظاهر أو النقل أو علم الرواية، ويؤكد اعتماداً على اللمع للطوسي والرسالة للقشيري أن الصوفية لا يعتمدون على العقل، إذ إن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية، التي تدرك إدراكاً مباشراً لا مدخل للعقل فيه، وذلك بواسطة اخرى هي القلب ، فهم يعتمدون على الذوق، ويوضح لنا ذلك باستشهادات من الجرجاني، والطوسي، وابن

خلـدون، والشـعراني، وابـن عربـي، والغزالـي فـي كتبـه المتعـددة، والجيلانـي ، وصـوفي مصـري هـو الشـيخ حسـن رضـوان (ت 1310 هـ) الـذي يـرى فـي كتابـه (روض القلـوب المستطاب) أن "علم الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل، إنما عن طريق الكشف والإلهام [38]، ولكي يبين طبيعة الكشف باعتباره منهجاً من مناهج المعرفة يفرق بين : معرفة استدلالية ومعرفة مباشرة حدسية، لينتهي إلى أن المعرفة الصوفية إنما هي من قبيل العرفان المباشر ووسيلتها هي الإدراك الصوفي الوجداني وهذا هو ما ينطبق على ما يطلق عليه الصوفية كلمة (كشف)".

وكـان التفتـازاني قد تنـاول الموضـوع نفسـه مـن قبـل 1949م تحـت عنـوان (الإدراك المباشر عند الصوفية) مؤكداً على نفس المعاني، حيث أوضح أن العلوم الدينية التي تأتي أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجب الحس هي معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها، ثم هي بالتالي معرفة لحقائق كل موجود، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها ، وهي معرفة يقينية ، لأنها كشفية.

ولما كان الإدراك الوجداني المباشر هو نوع من الإلهام ناشئ عن الكشف والمشاهدة وهـو نتيجـة لتلـك الأزمـات النفسـية والحـالات الوجدانيـة التـي يعانيهـا المتصـوف، وأن الصوفية يطلقون عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف، فإن التفتازاني ينتقد ما ذهب إليه الأستاذ محمود الخضيري في دراسته (كيف تترجم الاصطلاح Intuition) التي بين فيها أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة هذا الاصطلاح في استعمال الصوفية هو لفظ الذوق الذي يقابله بالألمانية Ezlehnis.

ويؤكد التفتازاني في نصه أن هذه الكلمة غير دقيقة ، لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات التصوف، فضلاً عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجاً للوصول إلى المعرفة، ويتضمن نصاً ما يثبت ذلك مما جاء في اصطلاحات محيي الدين بن عربي، والكاشي السمرقندي، والتهانوي والسهروري والقشيري مما يفهم منه أن الذوق حالة وجدانية، أو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره، وليست بذلك النوع من الإدراك المباشر؛ الذي هو نهاية ما يصل إليه المتصوف، ويؤكد على ما أورده ابن عربي في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات ، والتدبيرات الإلهية إلى أنه من الأدق أن تترجم كلمة intuition في استعمال الصوفية بالكشف[39]، وتظهر هذه الاستشهادات قوة حجج التفتازاني وتوفره على المصادر الأساسية للاصطلاحات

الصوفية مثل ماسينيون واعتماده الكبير على ابن عربي الذي استشهد بالعدد من كتاباته وضمنها نصه.

ويظهر نص التفتازاني الاهتمام الكبير بدراسة الناحية السيكولوجية ، حيث يعتمد في العديد من دراساته على مراجع علماء النفس، ويذكر ويستشهد بكتابات الباحثين المعاصرين فيه، ويخضع الصوفية وأقوالهم لتحليلات علم النفس كما نجد في دارستيه عن (ابن عطاء الله السكندري) و(الطريقة الأكبرية) ويخصص دراسة مستفيضة نشرها في عددين بمجلة علم النفس عن (سيكولوجية التصوف) موضحاً أن التصوف رغم أنه – كمذهب – يختلف باختلاف الأديان جميعاً ، ومن العسير أن نجد له تعريفاً جامعاً مانعاً من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية فإنه من الوجهة السيكولوجية من الممكن تعريفه ، فهو سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة وإن دراسته تعتمد اعتماداً كبيراً على المنهج الاستنباطي في علم النفس[40].

ويحاول أن يرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذي يسلكه الصوفي بوجه عام، وأن يصنف هذه الحالات الوجدانية التي ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يخضع التصوف لقانون سيكولوجي عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم ، ويحلل الأستاذ حالات المتصوف النفسية في أربعة أسس يصيغ لنا من خلالها سيكولوجية التصوف وهي:

أ) حالة الاستعداد النفسي الصوفي الذي قد ينشأ عن الإيحاء الخارجي أو الذاتي، وغالباً ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهماً في ظهور هذا الاستعداد النفسي للتصوف، وهو هنا يعتمد على تحليل كلام الغزالي في (المنقذ من الضلال) الذي يقارنه بالقديس أوغسطين موضحاً أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسي والكآبة، والحزن العميق ، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب و إحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهي جميعها بواسطة الايحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف.

ب) العاطفة الصوفية وتكوينها، فالحب الصوفي هو الحالة الوجدانية التي تصدر عنها سائر الحالات الأخرى، وهو المحور الرئيسي الذي تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامي والمسيحي على السواء، وأن هذه العاطفة الصوفية من نوع خاص من العواطف التي تتخذ المثل العليا موضوعاً لها.

ج) ضرورة وجود شيخ : والشيخ كما يصفه في حقيقة الأمر طبيب نفساني بارع[41] فهو يلجأ إلى التحليل النفسي لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها ، ويشير إلى التصنيف السيكولوجي الذي ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزاً للشهوات والأفعال المذمومة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلاً للمعرفة ، والسر محلاً للمشاهدة، ويرى أننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ إنها ذات تأثير متبادل وإنها مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً.

د) المجاهدة النفسية، هي سمة التصوف وبداية طريقه وأساسها هو قمع الميول والنزعات التي لا توافق المبادئ الأخلاقية ، وهذا القمع يكون قمعاً شعورياً إرادياً فيما يرى التفتازاني ، الذي يؤكد على أن سلوك المتصوف في المجاهدة سلوك إرادي يتميز بالقدرة على الكف وتركيز الانتباه في اتجاه معين مرسوم. يرى الأستاذ أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء للغرائز الإنسانية. ويؤكد التفتازاني إن الصوفية توصلوا من اهتمامهم بالجانب السيكولوجي والأخلاقي إلى قواعد مهمة فيما يتعلق بالسلوك، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للإتصاف بالكمال الأخلاقي.

ولنا ملاحظات على هذه الدراسة التي أراد فيها التفتازاني ان تكون قانوناً سيكولوجياً عاماً: الأولى أنه لم يستمد مادته إلا من التصوف الإسلامي معتمداً على أكبر قدر من اصطلاحات الصوفية في هذا المجال، وإن كان قد أشار إشارتين عابرتين للقديس أوغسطين إلا انه لم يتعرض للتصوف في الديانات الشرقية القديمة والأديان الأخرى.

والثانية: إنه طبق هذا البحث النظري على موقف ابن عطاء الله السكندري وكذلك في مقالته عن الطريقة الأكبرية.

وتكتمل هذه المجموعة من الأبحاث بدارسته (نظرة إلى الكشف الصوفي) التي شارك بها في عدد خاص أصدرته مجلة الفكر المعاصر عن برتراندرسل 1967[42]. فقد نشر الفيلسوف الانجليزي في يوليو 1914 بحثاً بعنوان (التصوف والمنطق) عالج فيه التصوف من حيث هو منهج المعرفة آثره عديد من الفلاسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات ، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة

الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سمواً فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح.

وينبه على أن محاولة رسل لا يجب أن يفهم منها أنه قد استحال إلى مدافع عن الصوفية، وهو يعلن صراحة أن في التصوف نوعاً من الحكمة يمكن أن يفاد منه، وأن التصوف يمكن أن يمتدح من حيث إنه موقف تجاه الحياة لا من حيث هو عقيدة عن العالم، وهذا جعل رسل لا يوافق فلاسفة الصوفية على الكثير من الآراء التي يذهبون إليها، وهو ينتقدها نقداً دقيقاً، ليبين ما تنطوي عليه من الفساد نتيجة المنهج الخاطئ الذي أدى بهم إليها[43]. ويرى أن ملاحظات رسل على جانب كبير من الأهمية في دراسات التصوف، وهي لا تصدق فقط على التصوف في الغرب، وإنما تصدق أيضاً على التصوف الإسلامي.

ويعدد لنا التفتازاني الخصائص التي حددها رسل للتصوف ويفيض في تحليلها وإن لم يسع لتطبيقها على الصوفية المسلمين، ففي وصفه كيف بدأت حياة ابن عطاء الله السكندري الصوفية، يصف لنا الحالة النفسية له التي تمثل البداية في سلوكه الطريق الصوفي والتي سببها له تجاذب دوافع متعارضة، فالتمس لنفسه مخرجاً منها بالالتجاء إلى الله، ويحلل هذه الحالة بالاعتماد على دارسة (اميل بوترو) سيكولوجية التصوف[44]، فذهابه إلى استاذه أبي العباس المرسي الذي وجهه إلى الطريق الصوفي، ويعتبر التفتازاني التقاء ابن عطاء بشيخه لأول مرة نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس التوبة الصوفية ، في كتابه (المدخل إلى علم النفس الديني) وفي حديثه عن الكرامات يتوقف عند معنى (الوارد)، وهو حالة نفسية ترد على الصوفي يغيب معها تماما عن شعوره بنفسه دون تعمد منه، ويستعين بما جاء في قاموس علم النفس، ليفسر لنا بعض وقائع حياة ابن عطاء وما حدث له مع أتباعه[45]، وفي الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه يصنف بواعث السلوك بردها إلى قوى النفس المختلفة موضحاً أن ارتباط علم النفس عند ابن عطاء بعلم الأخلاق ، لا يقلل من قيمة ما توصل إليه الصوفية من أراء نفسية[46]، وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف الصوفية كباحثين في مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المرشد بالطبيب النفساني.

ويفيض التفتازاني في الحديث عن الجانب النفسي حين تناول ضرورة الشيخ للمريد في دراسته للطريقة الأكبرية، حيث يؤكد أن الشيخ هو الطبيب (النفسي) المعالج للمريد السالك[47]، فالاستعداد النفسي شرط أساسي للتصوف[48] (فالمريد كما صوره لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم، ويرى أن الرياضيات العملية التي كان يستخدمها ابن عربي في سلوكه وينصح بها مريديه، ذات تأثير قوي على تكوين المريد من الناحية النفسية[49]، والخلوة عند الصوفية تجعل شخصية الصوفي قريبة مما يطلق عليه علماء النفس الشخصية الانطوائية ، ويستمر في هذا التحليل المستند إلى أبحاث علم النفس لتوضيح الحالات المختلفة التي يمر بها الصوفي في حياته.

ويتضمن النص التفتازاني عدداً من شخصيات الصوفية مختلفي الاتجاهات، فمنهم صوفية من أصحاب الاتجاه السني من شيوخ الطرق، ومنهم متفلسفة، ومنهم شعراء خصص لهم بعض الدراسات الطويلة مثل: ابن عطاء الله، وابن سبعين ، أو ابحاث مستفيضة مثل: ابن عباد الرندي، وابن الفارض ، وابن مسرة، والبسطامي، مما يجعلنا نتبين نوعين من الأبحاث يقتسمها نص التفتازاني، الأول يعرض فيه لقضايا صوفية، والثاني يتناول فيه الأعلام، وسوف نعرض في هذه الفقرة لأعلام الصوفية الذين حفل بهم نص التفتازاني.

1- ويأتي في مقدمة هؤلاء الأعلام ابن عطاء الله السكندري الصوفي الشاذلي؛ الذي خصه بأكثر من دراسة[50]، أولها وأهمها بحثه للماجستير ، والمادة التي كتبها عنه في معجم أعلام الفكر الإنساني، بالإضافة إلى تحليله لحكم ابن عطاء في (تراث الإنسانية).

وابن عطاء الله شخصية صوفية مصرية لها خطرها، ويعد صاحبها بحق ممثلاً للتصوف المصري في أوائل القرن الثامن الهجري، وتتجاوز أهميته التصوف الإسلامي إلى التصوف المسيحي ، بالإضافة إلى كونه أديباً بارعاً ذا طريقة في البلاغة ومكانة مرموقة في تاريخ الأدب الصوفي العربي وإماماً من أئمة المدرسة الشاذلية.

ودراسته عنه (ابن عطاء الله السكندري وتصوفه) تنقسم إلى قسمين: الأول عن ابن عطاء وعصره وحياته الصوفية ومصنفاته في ثلاثة فصول، والقسم الثاني في المذهب العطائي في فصول سبعة تتناول على التوالي : الفكرة الأساسية في المذهب العطائي

وهي إسقاط التدبير، ثم النفس الإنسانية ، ومجاهدة النفس في الفصل الثالث، ثم النفس وآداب السلوك ، والنفس بين المقامات والأحوال ، ثم المعرفة، وأخيراً لشهود الآحدية في الوجود، معقباً على ذلك بمناقشة بعض تأويلات المذهب العطائي في الآحدية وتفسير الوجود.

وإذا كان بحث ابن عطاء أول أبحاث التفتازاني الأكاديمية 1955م ، فقد شغل الأستاذ به فأعاد الكتابة عن الحكم العطائية في المجلد الثالث من تراث الإنسانية إبريل 1965م ، حيث عرض لحياته ومصنفاته وللحكم العطائية التي تعد من وجهة نظره أهم ما كتب ابن عطاء في التصوف، ويمكن اعتبار مصنفاته الأخرى بمثابة شروح لما انطوت عليه الحكم من الآراء، ويتناول موضوعات الحكم وخصائصها وقيمتها من الناحية التصوفية التي يظهر فيها الرمز الصوفي، ويشير للشروح المختلفة عليها ويقدم مختارات منها، ثم يتناول ابن عطاء مرة ثالثة في معجم أعلام الفكر الإنساني عارضاً لحياته وتصوفه ومؤلفاته وآرائه الصوفية وتأويلاتها.

2- ويرتبط بابن عطاء الله شخصية صوفية أخرى لها خطر ما هو شارح الحكم ابن عباد الزندي الصوفي الأندلسي الذي كان ممثلاً للمدرسة الشاذلية الصوفية في أسبانيا في القرن الثامن الهجري، وإذا كان الفضل يرجع إلى آسين بلاثيوس في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوفين الإسلامي والمسيحي، كما يؤكد التفتازاني في نصه فإن بحث الأستاذ يظهر لنا السمة السجالية التي تتميز بها كتابات شيخنا، فهو يأخذ على المستشرق الأسباني رده اتجاه المدرسة الشاذلية في مذهب الزهد في الكرامات إلى مصدر مسيحي من الرهبانية الشرقية، وأنه لم يحاول أن يلتمس لهذه النظرية مصدراً إسلامياً.

بالإضافة إلى أنه لم يعن بدراسة مذهب الرندي في دراسة مستقلة تبين أهميته كصوفي له مكانته في التصوف الإسلامي ، ويظهر بحثه عن الرندي وكأنه مجرد وسيط يقوم بنقل آراء المدرسة الشاذلية إلى متصوفي الأسبان من المسيحيين، وأنه أي بلاثيوس اعتمد في دراسته على (شرح حكم ابن عطاء الله) للرندي الذي – وإن كانت له قيمة تصوفية كبرى – إلا أنه لا يظهرنا على آراء الرندي الشخصية إلا بمقدار ضئيل.

ويقدم لنا نص التفتازاني عن الرندي حياته بالتفصيل مبيناً مدى ارتباطها بمذهبه الصوفي، كما يقدم دراسة مستضيفة عن مصنفاته[51] يقول: "ومن حق الرندي أن نجلي

مذهبه ونبرز شخصيته لا على أنه وسط بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي فحسب وإنما كصوفي له مذهبه الصوفي المتصف بالأصالة وله مكانته في تاريخ التصوف الإسلامي بوجه عام كذلك يوضح لنا أن مذهب الرندي الصوفي قد أثر بشكل واضح في تصوف المشارقة، وأنه كانت له مكانة ممتازة في التصوف المغربي، والتصوف المسيحي في حياته وبعد مماته، يبحث التفتازاني في القسم الأول حياة الرندي، حيث يعرض لنا اسمه ولقبه ونسبه ، مولده ونشأته دراسته للعلوم الدينية، سلوكه طريق التصوف، دوره في الطريقة الشاذلية ، بعض جوانب من حياته الخاصة وأخلاقه، وتوليه الإمامة والخطابة بمسجد القرويين بفاس، وفاته وقبره وتلاميذه، وفي القسم الثاني مصنفات الرندي وقيمتها التصوفية وأهميتها وثبت شامل بها.

ويتناول في هذا السياق عدداً كبيراً من أعلام التصوف السني وأصحاب الطرق نذكر منهم: أحمد الرفاعي (ت 573هـ) الذي انتشرت طريقته بمصر عن طريق أبي الفتح الواسطي الذي أقام بالإسكندرية ، ودفن بها (580) [52].

وأحمد زروق (846 – 899 هـ) أحد كبار الصوفية على الطريقة الشاذلية الذي ترجع أهميته - عند التفتازاني – إلى عنايته بتحديد الصلة بين التصوف والفقه كما يتبين من كتابه (قواعد التصوف) وهي محاولة أصيلة لا نجدها عند غيره من الصوفية السابقين عليه يدعو للتوقف عن الحكم على متفلسفي الصوفية. ويرى التفتازاني أن هذا الرأي متصف بالجرأة من صوفي الشاذلي[53]، ويعتبره الأستاذ من دعاة إصلاح التصوف بالمغرب في القرن التاسع الهجري.

كذلك أحمد الدردير (1127 – 1201 هـ) أحد كبار الطريقة الخلوتية بمصر في القرن الثاني عشر الهجري الذي عين شيخاً على أهل مصر بأسرها في وقته حساً ومعنى[54] ويكتب عن أحمد ادريس (1173 – 1253 هـ) من أقطاب الصوفية العمليين من أصحاب الطرق في القرن الثاني عشر الهجري[55]، أسس الطريقة الإدريسية أحد فروع الطريقة الشاذلية وتعتبر السنوسية في ليبيا و الميرغنية في السودان فرعين لها.

وأحمد بن الشرقاوي (1250 – 1316هـ) أحد متأخري الصوفية على طريقة الخلوتية في صعيد مصر، وهو كما يخبرنا التفتازاني صاحب اتجاه واضح إلى إصلاح أوضاع الطرق الصوفية في عصره[56].

ومقابل هؤلاء الأعلام من التيار السني الشاذلي ومن أصحاب الطرق يتناول التفتازاني: ابن سبعين وابن مسرة وابن عربي من الصوفية المتفلسفين.

يكتب عن أبي يزيد البسطامي الذي اختلفت الآراء فيه اختلافاً بيناً. ورويت عنه أقوال من قبيل الشطحيات وغلب عليه حال الفناء ويفيض في ذكر أقواله وينتهي إلى أن أبا يزيد لا يقصد حقيقة الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية[57].

ويكتب عن ابن مسرة (269 – 319هـ) ، من أوائل فلاسفة الأندلس ذوي النزعة الصوفية ، ويربط بنيه وبين المعتزلة ويشير إلى أنه أخذ علومه على أبيه[58]؛ إلا أن أهم الأعلام الذين يتناولهم بالبحث والدراسة من أصحاب هذا التيار والذين أفسح لهم مكاناً في نصه هما: ابن سبعين وابن عربي، خص الأول بأطروحته في الدكتوراه حول (ابن سبعين و فلسفته الصوفية) وبمادة طويلة في (معجم أعلام الفكر الإنساني) بالإضافة إلى دراسة مقارنة بينه وبين السهروردي حكيم الإشراق[59] في الكتاب التذكاري عن السهرورودي وكذلك في مدخل إلى التصوف الإسلامي[60].

وتنقسم دراسته الأساسية عن ابن سبعين إلى قسمين، الأول: يتناول ابن سبعين ومصنفاته ومنزلته وأثره في ثلاثة فصول، والثاني في فلسفته في ستة فصول ، تشمل : الوحدة المطلقة ، التحقيق والمحقق ، منطق المحقق ، النفس والعقل، الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية، فابن سبعين أبرز ممثلي مذهب الوحدة الوجودية المطلقة، ومن أبرز ما يميزه أنه مفكر ناقد قد استوعب كثيراً من الآراء والفلسفات ، وكانت عناية التفتازاني بالإضافة إلى إبراز الجوانب المجهولة في مذهب ابن سبعين موجهة إلى إظهار علاقة مذهبه بالكتاب والسنة اتفاقاً واختلافاً؛ حيث انتهى إلى كون الفيلسوف الصوفي الأندلسي مسلم مؤمن، رائده أنه يؤيد الشريعة وأنه يدافع عن السنة وأنه يكشف للناس أسرارهما.

ويدور ما كتبه عن ابن سبعين في معجم أعلام الفكر الإنساني في هذا الاتجاه ، فهو يتناول حياته ومؤلفاته وتصوفه والوحدة المطلقة، ثم علاقته بالمنطق الأرسطي[61]، ويقارنبينه وبين السهروردي حكيم الإشراق، موضحاً مفهوم ابن سبعين للحكمة الإشراقية ، ونقده السهروردي مع ملحق مجموعة من النصوص التي ينتقد فيها ابن سبعين الحكمة المشرقية وآراء السهروردي.

ويتخذ التفتازاني الموقف نفسه من ابن عربي في دراسته الطريقة الأكبرية.

حيث يوضح لنا لماذا سميت طريقة ابن عربي الأكبرية، ويتناول شيوخها وأسانيدها، ويناقش زعم لاشاتليه من أنها فرع من الطريقة القادرية، ويبين منهجها وغايتها ويتوقف بالتفصيل عند أصولها العامة وآدابها ، مثل: السلوك والسفر، ضرورة الشيخ للمريد، العزلة والخلوة، الصمت والجوع والسهر، الذكر، موضحاً أثر الرياضات العملية في نفسية السالك، ثم يناقش مكانة أبن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية ولماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً، وهو في ذلك يستند إلى الأسس الإسلامية للتصوف المبينة على الكتاب والسنة، لذا فهو دائم الإشارة إلى أقطاب الطريقة الشاذلية التي تعد بالنسبة له المعيار الذي يتناول طريقة ابن عربي على أساسها خاصة ابن عطاء الله السكندري ومؤلفاته[62]، وهو ينطلق في ذلك من التناول النفسي للتصوف ، فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال: ما هي الظروف النفسية التي تحيط بالصوفي حيث كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك) [63].

ويؤكد التفتازاني تأثر ابن عربي ليس بالتصوف الفلسفي بل برسالة القشيري ومصنفات الغزالي[64] والمنتمي لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات، كما يهرب دائماً من مواضع التهمة[65]، وفي حديثه عن السلوك والسفر ، يشير إلى أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك السالك ، ويذكر أقواله المتعددة التي تؤكد ذلك[66]، والذكر عند ابن عربي ، على اختلاف صوره، من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة[67].

وهو يورد أدلة مما نقله أبو يحيى زكريا الأنصاري شيخ الإسلام والشعراني عنه، ليبين مدى احترامهم له ومما له دلالته في الإبانة عن مكانة ابن عربي باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق، أن طرقاً أخرى كالشاذلية ، قد أظهروا أحترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية ، فقد اخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربي في السلوك، وكان يعظمه[68] وكان الإمام محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي، ويقف التفتازاني عند اتباع الطريقة في مصر، ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة في مصر في القرن الثالث عشر الهجري، وكانت أبرز ممثليها الشيخ علي مكتسي البولاقي[69]، ويذكر لنا كثيرين غيرهما من مشايخها. ولقى

التفتازاني بعض أتباع هذه الطريقة من الصوفية وعلماء الأزهر[70]، وينتهي من ذلك إلى أن ابن عربي قد استطاع رغم ضراوة الحملات التي وجهت إليه في حياته وبعد مماته أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك الصوفي، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بواسطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر، وهذا مما لم يتهيأ لكثير من مفكري الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار، وهو من دلائل عظمة شخصيته ، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليه[71].

وهو موقف فيه تقدير لابن عربي وطريقته، وهو موقف أكثر تسامحاً من حكمه على ابن عربي في (مدخل إلى التصوف الإسلامي) فرغم الإشادة بأهمية ابن عربي وجهوده وبيان تقدير الغربيين له، وبعد عرض نظريته في الوحدة الوجودية ونظريته في الحقيقة المحمدية ، ووحدة الأديان يرى أن هذا من الغلو الذي لا مبرر له[72].

ولا يقتصر نص التفتازاني على أعلام الصوفية بل يضم أعلام الفلاسفة والكلام ، فمن كتابات الأستاذ المبكرة (دراسات في الفلسفة الإسلامية) [73]، يعرض لتيارها ومدارسها وأعلامها، وأبحاثه المختلفة في (الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية) [74] و (ابن طفيل وأثره على الغرب) [75]، (إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي) [76] وابن رشد وموقفه من التصوف) [77] كما كتب عن (الوهابية والتصوف) [78] و (الشيعة والسنة والصوفية) ويهمنا أن نعرض لموقفه من السنة والشيعة والصوفية الذي قدم به كتاب الحر العاملي (وسائل الشيعة) وكتاب المستدرك للمحقق الميرزا حسين النوري، وهو يرى في نشر هذين الكتابين ما يحقق غاية التقريب بين السنة والشيعة وإيجاد نوع من الفهم المتبادل بينهما فينظر كل فريق منهما إلى الآخر نظرة إنصاف وتقدير[79].

ويتوقف عند أخطاء الباحثين في أحكامهم عن الشيعة والعوامل التي أدت إلى عدم إنصاف الشيعة، منها الجهل الناشئ عن عدم الاطلاع على المصادر الشيعية والاكتفاء بالاطلاع على مصادر خصومهم موضحاً ضرورة الاعتماد على تراث الشيعة أنفسهم أو تحرى الصدق في الروايات التاريخية التي يجدها الباحث في كتب خصوم الشيعة[80]، ويرى أن الشيعة عموماً يستندون في تشيعهم للإمام على رضي الله عنه إلى شواهد من الكتاب والسنة ، وبين الاتفاق بين السنة والشيعة في أصول العقائد وذلك إذا ما استثنينا مسألة الإمامة والاتفاق بينهما في الأحكام الفقهية باستثناء الخلاف حول بعض الأحكام

الفروعية مثل (نكاح المتعة) الذي ثبت عند أهل السنة ولم يثبت عند الشيعة ، ومصدر الاتفاق بينهما في أصول العقائد والأحكام الفقهية هو الكتاب والسنة [81]، وما الخلاف الموجود بينهما بأبعد من الخلاف بين مذهبي الإمام مالك وأتباعه من أهل الرأي والقياس، ومن هنا، كما يرى التفتازاني فلا ينبغي أن يغفل المسلمون من غير الشيعة عن قيمة تراث الشيعة في العقائد وفي الفقه، فهذا التراث يروي عن آل البيت وهم أئمة في الفقه والتشريع وسادة لهم فضلهم ومكانتهم في قلوب المسلمين على اختلافهم.

ويتسع نص التفتازاني للشيعة ولا يستبعدهم ويجعل منهم جزءاً أساسيا في التراث الإسلامي، فليس التشييع دخيلاً على الإسلام،فشأن الشيعة مثل الصوفية.

إن بين التصوف والتشيع صلاح قوية، وللإمام علي عند الصوفية منزلة رفيعة، فهم يعدونه مثلاً أعلى في الزهد والتقوى ، كما أن شيوخ الصوفية من أصحاب الطرق من جلة علماء السنة من الصوفية يرجعون في أسانيد طرقهم إلى أئمة أهل البيت ، وهناك في كتب أهل السنة أنفسهم شواهد كثيرة على خصوصية الإمام علي في العلم[82].

وننتقل من قضايا التصوف وتاريخه وأعلامه إلى علم الكلام وللأستاذ إسهامات عديدة فيه منها تحقيقه للجزء الرابع من كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي (المغني في أبواب التوحيد والعدل) والذي يدور حول الرؤية [83] وكذلك دراسته عن واصل بن عطاء[84]، والفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية وكتابه (علم الكلام وبعض مشكلاته) والكلام يمثل عنده الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية كما يتضح من مقدمة كتابه.

فالمقصود بالفلسفة الإسلامية يعني الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته ، وعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون والذين شغلوا انفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية وكيفية استنباطها من ادلتها عن الأصوليون[85]، ومن يميز التفتازاني بين نوعين من الفكر الفلسفي في الإسلام، أولهما: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، وفيه تتجلى قدرة المسلمين على الابتكار، وثانيهما: الفكر الفلسفي الخالص ، ويرى أنه من غير الممكن أن نعطي صورة للفكر الفلسفي في الإسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخلص وحدهم، ومن هنا يأتي كتابه (علم الكلام) الذي يتناول الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته في

أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هي: الإمامة، والذات ، والصفات، والجبر والاختيار، والسمع والعقل.

ومنهجه في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات إلى أصل من الكتاب والسنة، والمهم هنا، ذكر خاصية أساسية في نص الأستاذ هي خاصية التقريب بين الفرق والمذاهب لتقليل الخلاف بينهم [86]، يقول "ولم يغب عن بالنا ان نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الأثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر".

إن موقف التفتازاني من التراث والفكر والفلسفة الإسلامية والعلوم والفرق الإسلامية مهم، وهو يقوم إحياء هذا الفكر وتلك العلوم وتحديد العلاقات بينهما في مواجهة العلوم والتيارات والمذاهب الغربية، فهذا يجعلنا أكثر تفهماً لماضينا وأكثر وعياً بقيمة وأصالة ذلك التراث، واستلهام تراثنا الفكري من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء، وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية.

وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن (يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية او من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات) [87].

هنا يظهر في نص التفتازاني أهمية القيم والعوامل الأخلاقية والروحانية التي نجدها في التصوف والعلوم الشرعية الإسلامية في بناء المجتمع، وهو ما يتضح في تعريفه للتصوف وما أشار إليه في مقدمة دراسته عن علم الكلام ، مما دعاه للرد على كثير من التيارات الفلسفية الغربية وفي مقدمتها الوجودية.

في دراسته عن (الصراعى الأيدولوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية، والتراث وانعكاساته على الثقافة) نجد أوضح تعبير على موقف الأستاذ وعلى الهدف والغاية من نصه وأهم توجهاته.

إن الإتجاه التوفيقي هو السمة الأساسية التي تميز نص التفتازاني، ففي مثل واقع الصراع الإيدولوجي الذي يميز عصرنا يشعر المواطن في العالم العربي بحاجة ملحة إلى فهم ثقافات عصره على اختلافها والملائمة بينها وبين تراثه الديني والحضاري حتى

لا يفقد هويته أو ذاتيته كما يرى التفتازاني، ومن هنا فهو يعرض للاتجاهات الفكرية المختلفة منذ أوائل القرن الحالي إلى الآن، وما كان بينها من صراعات ، وأثر ذلك على محاولة إيجاد هوية عربية إسلامية متميزة.

فيعرض أولاً لدعاة الحفاظ على الموروث ، وما يطلق عليه دعاة التغريب (القوميين والماركسيين) ودعاة الملاءمة بين القديم والحديث (ونموذجه محمد عبده).

وبعد أن يحدد خريطة الصراعات الأيدولوجية باتجاهاتها المختلفة في قضية الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية ، فهناك تيار التغريب، ولا يزال له أنصاره ويدعو إلى الليبرالية الغربية والعلمانية ، وإن كان قد ضعف في الوقت الحاضر عما كان عليه من قبل، وذلك في مواجهة تيارين آخرين، هما تيار التغريب الماركسي، وتيار إسلامي يشمل اتجاهات مختلفة منها تيار عقلاني راشد يدعو إلى الملائمة بين الجديد والقديم وتيار مغال يدعو إلى الانغلاق ومحاربة كل ما هو وافد إلينا من فكر وثقافة وعلوم(88)، والسؤال الذي يسعى للإجابة عليه الأستاذ هو كيف نعمل على صياغة ثقافة مصرية جديدة تلبي احتياجاتنا الفكرية والروحية في مواجهة ايدولوجيات العصر الوافدة إلينا؟

ويقدم لنا تصوراً يتسم بالتوفيقية لصياغة ثقافة مصرية جديدة يتمثل في النقاط التالية:

- النظر إلى مذاهب الفلسفة في عالمنا المعاصر، والأيدولوجيات السياسية والاجتماعية على أنها اجتهادات قابلة للصواب والخطأ، ولا يجوز أن نستورد أو نتبع فلسفات هي نتاج عصرها وبيئتها ولا تصلح لغير هذه البيئة وذلك العصر.

- ليس ثمة تعارض بين العلم الطبيعي والإسلام.

- المعرفة الموضوعية بالمذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة على أن يمكن في الوقت نفسه من نقدها على أساس منهج العقل، ثم كذلك على أساس من عقائد الإسلام وشريعته وقيمه الخلقية.

- ضرورة تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في جامعاتنا على أساس مدى نجاحها أو إخفاقها عند التطبيق العملي لها في المجتمعات التي ظهرت فيها.

- عدم إغفال تراثنا الفكري والثقافي عند تدريس مذاهب الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة.

- التأكيد في تكوين الثقافة على أهمية القيم الدينية في بناء الفرد والمجتمع.

- التأكيد على أهمية الإنسان وتكريمه ودوره في هذا الكون الذي نعيش فيه[89].

- التأكيد على أهمية الثقافة في إعادة الهوية الحضارية.

- الانفتاح على فكر العصر وثقافاته أمر ضروري في نظر الأستاذ، ولكنه لابد من الاعتماد في الوقت نفسه على تراثنا الديني والفكري والحضاري، وعندئذ تجمع ثقافاتنا بين الأصالة من ناحية والمعاصرة من ناحية أخرى، وتكثف موقفه في التأكيد على مجموعة من القيم الأساسية التي تلخص مغزى نصه وهدف كتاباته ، وهي أنه لا يمكن لشبابنا أن يستقر نفسيا ويتدخ إلى الخلق والابتكار في كل المجالات العلمية والثقافية والأدبية وبحريته في التعبير ، وبكرامته في مجتمعه، وبأن له رسالة في هذه الحياة يحيا من أجلها ، فلا تبعية للغير ولا جمود على قديم في الوقت نفسه، وهنا تتحقق له هويته الحضارية المتميزة التي القت عليها الصراعات الأيدولوجية المعاصرة بظلال من الشك فلم يعد يتبينها في وضوح.

- وملاحظتنا الأساسية على هذا النص هو أنه بدأ معرفياً ولم يستطع بحكم طبيعته إلا أن يتحول ليصبح نصاً مشبع بالإيدولوجيا أو على الأقل تتداخل فيه الجوانب العملية مع النظرية بحكم توفيقيته من جهة وطابعه الأخلاقي العملي من جهة ثانية ليكتمل في إطار سياسي عام.

الهوامش:

---

[1]نشر ها الفصل في مجلة المسلم المعاصر، العدد 91 السنة الثالثة والعشرون ص47 – 81.

[2]تلك هي الصورة العامة للرجل والسياق الذي قدم لنا فيه كتاباته، وقد تكونت صورته في ذهني من محاضرتين متتاليتين بمجرد 74 بأداب القاهرة في يناير 1973، حيث كان يحاضر طلال السنة الرابعة قسم الفلسفة ويرد على استفساراتهم في التصوف الإسلامي... حيث قدم لنا في هه الفترة درسا لا ينسى، وهو أن الأستاذ ليس هو من يجيب على الطالب بمعلومات جاهزة لديه، بلهو من يرشده إلى المنهج العلمي، الذي يصل به إلى المعرفة ويحدد مصادر موضوع بحثه. ولم تختلف هذه الصورة منذ عام 1950 حين بدأ حياته العملية حتى رحيله في يونيو 1994: معرفة دقيقه بموضوعه؛ لغة علمية محددة، حجة منطقية دقيقة، رحابة صدر، قدرة على التعليم والتوجيه. وتلك هي نفس الخصائص التي تميز نصه الصوفي.

[3] هذا الوصف هو الإهداء الذي صدرت به دراستي وترجمتي لكتاب الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين لدى بور الذي شرفني أستاذي بمراجعته وتقديمه، والصادر عن دار النصر، القاهرة، 1995.

[4]د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1969.

[5]د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

[6]د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979.

[7]د. أبو الوفا التفتازاني: مدرسة مصطفى عبد الرازق، الكتاب التذكاري للشيخ مصطفى عبد الرازق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 39.

[8] المرجع السابق، ص 39.

[9]وهذه القيم هي: الإيمان بحرية الفكر والقول والعمل، والحرية في هذه المجالات مبدأ لا غنى عنه في تقدم العلم ونهوض الأمم. الدعوة إلى حب العلم وتقدير العلماء. حب الوطن. الدعوة إلى الإسلام بين الشعوب في صدق وحرارة. محاسبة النفس على الفعل والترك أساس الفضائل الإنسانية كلها. الإيثار والتواضع المرجع السابق: ص 42 – 46.

[10]المرجع السابق:46 – 49.

[11] د. أبو الوفا التفتازاني: محمد مصطفى حلمي ودراسات التصوف الإسلامي، مجلة الفكر المعاصر، العدد 52، ص 20.

[12] المرجع السابق ، ص 21 .

[13] يقول التفتازاني: "ويهدف مؤلف هذا الكتاب "الحياة الروحية في الإسلام" بوجه عام إلى التنبيه على أهمية التراث الروحي الإسلامي في عصرنا الحاضر في مواجهة غزو المذاهب الفلسفية المعاصرة على اختلاف اتجاهاتها المرجع السابق.

[14] د. أبو الوفا التفتازاني: ابن الفارض سلطان العاشقين، مجلة الهلال القاهرة، يوليو 1973، ص 130.

[15] د. أبو الوفا التفتازاني: أبو العلا عفيفي المفكر الصوفي الإسلامي، العدد 23 يناير 1967، ص 80.

[16] المرجع السابق ، ص 82 .

[17] د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، في الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1969، ص 213، ويشير إليه أيضا ص 334 من نفس المرجع، وانظر كذلك دراسته ماسينون ودراسة التصوف كتاب مئوية ماسينون، القاهرة، 1984.

[18] د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988، ص 262 – 266، المجلد الثاني، القسم الأول، وكذلك في كتابة مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 200.

[19] راجع دراساتنا عن أسين بلاسيوس في الكتابات العربية، مجلة المعهد المصري بمدريد- العدد 27 عام 1995، ص 77 – 101.

[20] د. أبو الوفا التفتازاني: ماسينيوس ودراسة التصوف الإسلامي، ص 71.

[21] يقول: "ولما تخرجت في قسم الفلسفة عام 1950 وتابعت دراساتي في الماجستير والدكتوراه في مجال التصوف الإسلامي، كنت أجد دائما فيما كتب الأستاذ ماسينون من أعمال علمية معينا لا ينضب فزاد إعجابي بشخصيته وبمنهجه في دراسة التصوف وشدة حرصه على استقصاء مسائله وتحديد معاني اصطلاحاته، نفس المرجع السابق.

[22] نفس المرجع السابق ، ص 72 .

[23] د. أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 36.

[24] د. أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس التكاملي، المجلد الرابع، العدد الثالث 1949، ص 396.

[25] د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص، ك.

[26]د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، الموسوعة الفلسفية العربية.

[27]د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص 259، اهتم التفتازاني بكتابات ترمنجهام وحلل كتاباته وناقش أعمال مثل"أثر الإسلام على أفريقيا" العدد الأول، مجلد عالم الفكر، الكويت، 1970، ص 201 – 215.

[28]راجع التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص 152 – 184، سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس أكتوبر 1949م، وفبراير 1950م، المعرفة الصوفية: أدواتها ومنهجها، مجلة الرسالة 1950م، ص 550 – 554، الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث 1949، وكلك العدد الرابع من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ديسمبر 1995م.

[29]د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة 1979، ص 1984.

[30]د. أبو الوفا التفتازاني: منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة في الجامعة، مجلة المسلم المعاصر، بيروت 979، وكذلك دراسته الإسلام ووجودية سارتر، العدد الأول من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 1993، ص 7 – 20.

[31]د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الاكبرية، الكتاب التذكاري عن محيي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969، ص 295 – 353.

[32]د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته، مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد السادس، العدد 1 – 2، عام 1958، ص 221 – 258.

[33]راجع مواد: ابن عطاء الله السكندري أحمد زروق (ت 846 – 899 هـ)، احمد الدردير(11217 – 1201 هـ)، احمد بن إدريس (1173 – 1253 هـ)، أحمد بن الشرقاوي(1250 – 1316 هـ)، معجم أعلام الفكر الإنساني.

[34]د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، بيروت، 1986، ص 265.

[35]الموضع نفسه .

[36]راجع التفتازاني: ابن عباد الرندي، وكلك ابن عطاء الله السكندري.

[37]د. أبو الوفا التفتازاني: مادة تصوف، ص 266.

[38]د. أبو الوفا التفتازاني: المعرفة الصوفية، مجلة الرسالة، القاهرة، 1950، ص 554.

[39]د. أبو الوفا التفتازاني: الإدراك المباشر عند الصوفية، مجلة علم النفس، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1949، ص 371 – 372.

[40]د. أبو الوفا التفتازاني: سيكولوجية التصوف، مجلة علم النفس، أكتوبر، 1949، ص 291.

[41]ويذكر أربع قوى هي: النفس والروح والقلب والسر ولكل منها وظيفة معينة، فالنفس عندهم مركزا للشهوات والأفعال المذمة والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة، والقلب محلا للمعرفة، والسر محلا للمشاهدة،ويرى أننا لا نستطيع أن نضع حدودا فاصلة بين هذه القوى إ إنها ذات تأثير متبادل وإنها مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا، المرجع السابق.

[42]قد نشر الفيلسوف الانجليزي في يوليو 1914 بحثا عنوانه "التصوف والمنطق"، عالج فيه التصوف من حيث هو منهج في المعرفة أثره عديد من الفلاسفة من اليونان إلى العصر الحاضر من حيث هو مجموعة اعتقادات، كما ناقش في هذا البحث إمكان وجود علاقة بين التصوف كتجربة ذاتية والعلم بما يدعو إليه في منهجه من موضوعية خالصة، ولفت الأنظار إلى أن بعض كبار الفلاسفة قد أمكنه أن يجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في ذلك الجمع والتوفيق سموا فكريا جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، د. أبو الوفا التفتازاني: نظرة إلى الكشف الصوفي، مجلة المعاصر، العدد رقم 34، القاهرة، ديسمبر 1967، ص 33.

[43]المرجع السابق، ص 33.

[44]فهابه إلى أستاذه أبي العباس المرسي الذي وجهه إلى الطريق الصوفي ويعتبر التفتازاني التقاء ابن عطاء بشيخه لاول مره نقطة التحول من حياته العادية إلى حياة صوفية التي يطلق عليها عالم النفس المعاصر روبرت فوكس التوبة الصوفية Mystical conversion في كتابه "المدخل إلى علم النفس الديدي" د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء السكندري وتصوفه، ص 53 – 54.

[45]المرجع السابق ، ص 74 .

[46]وهذا ما يوضحه إميل بوترو الذي أنصف الصوفية كباحثين في مجال علم النفس، ومن هنا فهو يشبه الشيخ المريد بالطبيب النفساني، نفس المرجع: ص 173.

[47] "فالمريد كما صوره لنا ابن عربي هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم"، د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري لابن عربي، ص 223.

[48]المرجع السابق ، ص 223 .

[49]المرجع السابق ، ص 235 .

[50] عن ابن عطاء الله كتب التفتازاني بالإضافة لدراسته المهمة عن ابن عطاء السكندري وتصوفه، كتب مادة ابن عطاء الله في معجم أعلام الفكر الإنساني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 221 – 2258، وحكم ابن عطاء الله السكندري، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث، القاهرة، ابريل 1965، نص 313 – 320.

[51] يقول"ومن حق الرندي أن نجلى مذهبه ونبرز شخصيته لا على انه وسط بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي وإنما كصوفي له مهبه الصوفي المتصف بالأصالة وله مكانته في تاريخ التصوف الإسلامي بوجه عام" د. أبو الوفا التفتازاني: ابن عباد الرندي، ص 222.

[52] د. لتفتازاني: مجلة الأزهر العدد 5، السنة 45، يناير 1987م، ص 104 – 105.

[53] المصدر السابق ، ص 449 - 451 .

[54] المصدر السابق ، ص 447 - 448.

[55] المصدر السابق ، ص 41 - 43.

[56] المصدر السابق ، ص 453 – 454.

[57] المصدر السابق ، ص 981 – 984.

[58] المصدر السابق ، ص 269 – 271.

[59] د. أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكاري عن السهروردي، القاهرة 1974، ص 293 – 318.

[60] د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 205 – 211.

[61] د. أبو الوفا التفتازاني: معجم أعلام الفكر الإنساني، ص 163 – 170.

[62] د. أبو الوفا التفتازاني: الطريقة الاكبرية، الكتاب التذكاري عن ابن عربي، القاهرة، 1969، صفحات302، 305، 314، 315، 317، 325، 332، 340.

[63] المرجع السابق ، ص 317 .

[64] المرجع السابق ، ص 301 .

[65] المرجع السابق ، ص 312 .

[66] المرجع السابق ، ص 314 .

[67] المرجع السابق ، ص 331 .

[68] المرجع السابق ، ص 340 .

[69] المرجع السابق ، ص 348 .

[70] المرجع السابق ، ص 351 .

(71) المرجع السابق ، ص 352 .

(72) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 204.

(73) د. التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1957.

(74) د. أبو الوفا التفتازاني: الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية، مجلة الهدي الإسلامي، جامعة محمد على السنوسي، ليبيا العددان 2 – 3، أغسطس 1964م، والعددان 4 – 5، يناير وفبراير 1965م.

(75) د. التفتازاني: ابن طفيل وأثره على الغرب. كرى ابن طفيل في كتاب تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص 367- 372.

(76) د. أبو الوفا التفتازاني: اخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي، مجلة الهلال بالقاهرة، سبتمبر ، 1972، ص 66 - 77. ص 415 – 419.

(77) د. أبو الوفا التفتازاني: ابن رشد والتصوف، بالانجليزية، في كتاب ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، 1993م، ص 415 – 419.

(78) د. أبو الوفا التفتازاني: الوهابية والتصوف، مجلة التصوف والإسلام، العدد الأول 1958.

(79) د. أبو الوفا التفتازاني: السنة والشيعة والصوفية، مقدمة كتاب الحر العاملة، وسائل الشيعة ونشرها السيد مرتضى الرضوى في كتابه مع رجال الفكر، مطبعة النجاح، القاهرة، ط4، عام 1979، ص 173.

(80) السيد مرتضى الرضوى: ص 165 – 166.

(81) المرجع السابق ، ص 167 .

(82) المرجع السابق ، ص 167 - 177 .

(83) د. أبو الوفا التفتازاني (محقق) كتاب القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الرابع، الرؤية بالاشتراك مع د.محمد مصطفى حلمي، القاهرة 1965.

(84) د. عثمان أمين (محرر) دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.

(85) ومن هنا ياتى كتابه "علم الكلام" الى يتناول الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية؛ حيث يعرض لنشأة علم الكلام وموضوعه ومنهجه وغايته وعوامل نشأته في أول فصوله الخمسة، ثم يتناول مشكلات كلامية أربع هي: الإمامه، والذات والصفات،

والجبر والاختيار، والسمع والعقل. د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة،1979.

[86]يقول:"ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة الى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الاثنى عشرية، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما بذى خطر"، المرجع السابق، ص جـ.

[87]المرجع السابق ، ص د .

[88]د. أبو الوفا التفتازاني: الصراع الأيديولوجي يبين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث وانعكاساته على الثقافة في كتاب: تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث. العربية للبحوث والنشر، القاهرة، د. ت، ص 172.

[89]المصدر السابق ، ص 173 – 176.

محمد علي أبو ريان(*)

ولد أبو ريان في الاسكندرية وتعلم بها ودرس في جامعتها ؛ الفلسفة والاجتماع، وتخرج فيها 1944 وحصل على الماجستير 1950، ودبلوم العلوم الاجتماعية، وعين بها مدرسًا مساعدًا في نفس العام، وحصل على الدكتوراه من جامعة السربون 1956 وعين مدرسًا بعد عودته من البعثة، وبالإضافة إلى عمله قام بالتدريس في عدد من الجامعات العربية جامعة بنغازي 58-1962، وبيروت العربية 68-1971 واستاذًا ورئيسًا لقسم الفلسفة بها ثم عميدًا 1977-1979، وكما عمل في جامعة الرباط بالمغرب 81-1982، وام درمان بالسودان 82-1983، واستمر في التدريس بجامعة الإسكندرية، وأنشأ مركز التراث القومي والمخطوطات بها 1984 وعين مديرًا له حتى وفاته.

لقد كان أبي ريان نتاجًا أصيلًا لمدرسة الإسكندرية، جامعة لمكوناتها العلمية، مكونًا خلال الخمسين سنة الماضية اتجاهًا يصح أن نطلق عليه الاتجاه الوجداني، وهي نلك التسمية التي حددها أبو ريان لنفسه هي الواقعية الوجدانية التي قدمها 1966 وأراد بها تمييز توجهه الفلسفي الذي يمكن تناوله ليس من خلال الصفحات التي رسم فيها الخطوط العريضة لهذا الاتجاه ولكنمن خلال مجمل إنتاجه العملي.الذي يغلب عليه الاتجاه الميتافيزيقي المثالي الروحاني الصوفي الوجداني. ومبدئيًا يمكن أن نقسم مؤلفاته إلى عدة أقسام هي:

كتابات في تاريخ الفلسفة، وتشمل تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان (جزءين)، وكتابه بالاشتراك عن هراقليطس وأثره في الفكر الفلسفي المعاصر، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، جزءين، الأول: في المقدمات، علم الكلام والتصوف، الذي أفرد له فيما بعد

(*) **محمد على أبو ريان**(1920/5/6 - 1996/7/11) أستاذ الفلسفة ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات. تخرج في كلية الآداب جامعة الإسكندرية قسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية ليسانس عام 1944. حصل على الماجستير عام 1950 .وعلى دبلوم معهد العلوم الإجتماعية المعادلة للماجستير من جامعة الإسكندرية عام 1950 ودراسات عليا في التربية وعلم النفس عام 1946.وسافر إلى ليبيا (جامعة بنغازي) سافر بالإعارة إلى جامعة بيروت العربية من 1968 - 1971 .عين رئيسًا لقسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية عام 1972.سافر لى بيروت من 1975 - 1979.عين رئيسًا لقسم الدراسات الفلسفية والإجتماعية بجامعة بيروت من 1975 - 1977.

دراسة مستقلة، والثاني في الفلسفة الإسلامية. ويقدم في هذا العمل عدة أفكار، وهي أن المسلمين أنتجوا فلسفة خاصة بهم جديرة بأن تسمى فلسفة إسلامية اسهم فيها مفكروا الإسلام من الشعوب الإسلامية المختلفة من عرب وفرس وروم وسريان، وهو يرى أن الفلسفة اليونانية أعاقت انطلاق الفكر الفلسفي عند المسلمين، كما يؤكد في عديد من دراساته أبو ريان هذا الموقف الذي نجد بداياته لى الشيخ الإمام مصطفى عبد الرزاق، ويتناول أبو ريان التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية موضحًا أهمية إعادة البحث في هذا التراث على أساس منهج جديد؛ موكدًا على ضرورة بحث مذهب ابن سينا الحقيقي مشيرًا إلى انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الاشراقية، موضحًا رأي كوربان ناقدًا له ثم يعرض للحياة العقلية عند العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ثم في العصر العباسي، وأخيرًا يتعرض لحركة الترجمة والنقل. وثم يتناول الفرق الإسلامية وعلم الكلام. ويدور القسم الثاني من الكتاب حول الفلسفة الإسلامية عند الكندي، والفارابي، وابن سينا، ثم الغازالي وأبو البركات البغدادي، والسهروردي الاشراقي، وبد ذلك يتناول الحركة الفلسفية في المغرب الإسلامي: ابن مسرة، ابن حزم، ابن باجة، وابن طفيل، وفي الفصل الأخير ابن رشد، ويلاحظ على هذا العمل في القسم الخاص بالفلسفة؛ الاهتمام بالفلسفة المشرقية أكثر من المغربية، والتيار الأفلاطوني الإسلامي الإشراقي أكثر من الاتجاه الأوسطي المشائي.

(2) مؤلفات في الفلسفة العامة وعلومها المختلفة. وتشمل "الفلسفة ومباحثها" فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة "وأسس المنطق الصوري ومشكلاته" ويلاحظ قلة اهتمامه بالأخلاق، رغم بحثه عن "أصول الفكر الأخلاقي عند الماوردي".

(3) الاهتمام بقضايا الإسلام المعاصر، أو ما يسمى علم الكلام الجديد، حيث كتب في: المدخل اللاإسلامي للايديولوجية العربية، والإسلام في مواجهة الفكر الغربي، ضد الفكر الاشتراكي فقط (الإسلام والماركسية).

(4) التصوف الذي قدم فيه اعمق ابحاثه: كما يظهر ذلك خاصة في كتاب "أصول الفلسفة الاشراقية" وهو يعد الكتاب الأساسي لأبو ريان، بيانًا للتوجه الأساسي أو الحدس الأول والمستمر الذي يشكل معظم اهتماماته والذي ينطلق منه في معظم كتبه الأخرى، ويظهر فيه الاهتمام الكبير بالفلسفة الاشراقية؛ يتكون من قسمين ويظهر فيه الأول السهروردي عصره، ومدرسته، مصادر مذهبه، في فصلين، حيثاته وآثاره الفلسفية ومصادره، والثاني المدرسة الإشراقية دراسة نقدية للمصادر والأصول. ويدور القسم

الثاني على (ميتافيزيقا الاشراق في خمس فصول وخاتمة تتناول: الله نور الأنوار، البناء النوراني، في المادة، في النفس وخلاصها، النبوة والأحلام، والتناسخ والنتائج العامة (الأفلاطونية الإسلامية: دراسة نقدية) في الخاتمة. و"الحركة الصوفية في الإسلامية: دراسة نقية) في الخاتمة. و"الحركة الصوفية في الإسلام"، "الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية: مناقشة المصدر الإيراني"، "الحياة الروحية في الإسلام، دراسة موقف ماسينون من التصوف الإسلامي... "عبد الحليم محمود لمحات من الحياة الروحية في الإسكندرية".

(5) تحقيقات في التصوف وتاريخ العلم مثل تحقيق كتاب السهروردي "هياكل النور"، و"اللمحات في الحقائق". وتحقيق بعض رسائل ابن سينا، وتحقيق كتاب حنين بن اسحق "المسائل في الطب وكتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء.

وأخيرًا مجموعة أبحاث ودراسات متفرقة، وأعمال مشتركة مثل: "تصنيف العلوم بين الفارابي وابن خلدون"، "بين اللغة والمنطق عند الفارابي" مصطفى عبد الرزاق ومنهجه في الفلسفة الإسلامية". بين "الغزالي وديكارت" كما شارك في كتاب "القيم الثقافية العربية "الذي أصدرته اليونيسكو، وفي "المعجم الفلسفي"، وموسوعة الإسلام والعلماء المسلمين" بالإضافة لعدد من الدراسات في مجلة الشاطئ التي يرأس مجلس إدارتها وهي: "المشكلة العربية الإسرائيلية" البعد الحضاري والفلسفي في قصص نجيب محفوظ" كليات التكنولوجيا في مواجهة سافرة مع كليات الهندسة"، "الإنسان والمشكلة الخلقية".

ونريد أن نتوقف عند نزعته الفلسفية التي تميز بها والتي أطلق عليها الواقعية الوجدانية: يعرض لنا أبو ريان بإيجاز الخطوط العريضة "للواقعية الوجدانية" موضحًا: أنه بينما يتعامل العلم مع مدركات ذات بعد زماني مطلق مستقل عن زماننا الإنساني، فإن المعرفة الفلسفية منساقه إلى أن تمنح موضوعات الإدراك بعدًا إنسانيًا، أي قيمة إنسانية. ومصدر هذه القيمة هو الوجدان، الذي يحيل التجارب العلمية المنطقية بالتدريج من وضعها المطلق إلى وضعها الإنساني، وهو الذي يخلع عليها بعدًا شعوريًا واجتماعيًا. "والانا" هو المظهر الواضح للوجدان الذي يربط بين النسق المنطقي للمعرفة والنسق الإنساني لها. وهو الذي يحملنا إلى باطن الأشياء فننفذ خلال زمانها المطلق ونحيله إلى زمان معاصر يحمل لونا شعوريا وبعدا اجتماعيا (الفلسفة ومباحثها ص235) أن هذا الموقف لا ينفصل عن التوجه العام لبحث أبو ريان في الماجستير

عن: "ميتافيزيقا الإشراق عند شهاب الدين السهروردي" وفي الدكتوراة، عن: "المدرسة الافلاطونية في الإسلام"، نستطيع أن نرى في منهج الكشف الذوقي الذي يميز الإشراقية مقابل الاستدلال المنطقي المشائي بديلًا للتعارض بين المعرفة العلمية والوجدانية التي حدثنا عنها، بل أن الأقرب إلى الصواب أن نقول أنه أساس لها. ويتبلور هذا الموقف ثانية فيما أطلق عليه "الخريطة الروحية لانتشار الإسلام" والتي قدمها لنا في مقدمته للطبعة الثانية لأصول الفسلفة الإشراقية.

ويكمل أبو ريان بيان جانب آخر من جوانب نزعته الفلسفية الواقعية الوجدانية فيما أورده في دراسته خريطة الإسلام الروحية: حيث نجد أنفسنا بغزاء مبدأ جديد يفسر انتشار الإسلام في المشرق والمغرب على أساس الدراسة المكانية لسير الدعوة. ففي رأي أبو ريان لا يمكن تجاهل تأثير البيئة على العقائد والأفكار، يقول: "أنه بينما نجد الأفكار تأخذ طريقها كلما اتجهنا غربًا إألى البساطة والسلاسة في إطار من الظاهرية والتلقائية الفطرية، نجد الطريق إلى المشرق الإسلامي وقد تعقدت فيه الأفكار وتشعبت وتداخلت معها أراء غربية واستخدمت في تناولها أساليب التأويل والاستبطان بكل ما تحمله في طياتها من أهداف ظاهرة ومستترة" (ص6).

وهو ما إذا أخذنا به ننتهي إلى التفرقة بين مغرب عقلاني ومشرق عرفاني وإن كان أبو ريان نفسه يرفض هذا الاستنتاج.

والجانب الثالث الذي يسهم في تفسير نزعة أبو ريان الفلسفية هو إعادة النظر في تاريخ الفلسفة الإسلامية: وذلك على أساس الحدس الأول والفكرة الأسياسية شغلت أبو ريان، يقدم لنا تصور لتاريخالفلسفة الإسلامية يحمل في داخله إعادة نظر إلى كثير من الأحكام المعروفة الشائعة عنها، وعن صلتها بفلسفة مدرسة الإسكندرية يمكن أن نستمده من دراسته في "مناهج الفلسفة الإسلامية وضرورة إعادة النظر فيها" وبحثه عن "مدرسة الإسكندرية واغتراب الفكر الفلسفي في الإسلام" على الوجه التالي:

إن الفلاسفة المسلمين وصلوا إلى درجة من التطور العقلي تتضح في تطور علم الكلام، وعلم أصول الفقه؛ مكنتهم من التعامل مع مشكلات الفلسفة اليونانية السابقة عليهم، وأن هذه الأخيرة عطلت هذا التطور "وكانت سببًا في تعويق مسيرة العقل الإسلامي، وقصوره عن ابتداع مذاهب جديدة في مجال الفلسفة".

يؤكد أبو ريان على ضرورة مراجعة الصورة التي انتقل بها التراث اليوناني إلى المسلمين غير مدرسة الإسكندرية التي عكف شراحها على تدوين الفكر، اليوناني

باسلوب قصصي ملئ بالأساطير مع نسبة الآراء إلى غير أصحابه بالإضافة إلى نزعة التلفيق التي ظهرت في تاسوعات أفلوطين، ولم يكتف المترجمون السريان بنقل هذا التراث الملفق، بل أضافوا آراءهم الشخصية، وبعض التعليق فاتسعت دائرة الغموض الأمر الذي كان له أثره في الجام الفكر الإسلامي إلى حين.

وهو يؤكد على أنه بالرغم من أن المسلمين عرفوا بأنهم أصحاب المشائية الإسلامية إلا أن الإطار العام لمذهبهم في الميتافيزيقا مستمدًا من الأفلاطونية المحدثة وهو ما نجده لدى غدد غير قليل من الأساتذة العرب خاصة كل من ماجد فخري من لبنان وكسبان خليفات من الأردن وناجي التكريتي من العراق وينتهي أبو ريان إلى تأكيد الصلة القوية بين الإشراق ومذهب أفلاطون على أساس أن "عالم المثل المعلقة أو عالم البرزخ عند الصوفية وهو عالم أوسط يقع بين عالم المعقولات والمحسوسات وهو يقابل المتوسطات الرياضية عند أفلاطون".

الموقف من المستشرقين: وقد دل أبو ريان على هذه النظرة من خلال نقده لبعض الآراء التي حاولت تفسير الفلسفة الإسلامية الإشراقية بردها إلى مصدر إيراني كما لدى هنري كوربان أو تفسير بعض مظاهر التصوف الإسلامي يردها إلى مصدر مسيحي كما لدى ماسينون.

أ- هنرى كوربان والتفسير الفارسى لفلسفة الإشراق : [1]

يواجه ابو ريان تفسير هنري كوربان الذي يهتم بدوري بدراسه السهروردى وتحقيق اعماله و معظم سنين حياته العلميه ؛ وربما اظن انه من حقه فقط بحيث كل ما يتعلق بحكيم الاشراق. ومن هنا كان حرص ابو ريان على بيان اختلاف واستقلاليه بحثه للسهروردي عن جهود المستشرق الفرنسي الذي نشر الجزء الاول من نصوص السهروردي -كما يقول- بعد بدئنا هذا البحث بفترة طويلة.[2]

ويشير أبو ريان دون تصريح ، وإن كانت الاشارة واضحه الدلاله على كوبان- الى اهميه التعاون في البحث العلمي مقابل ما اسماه "ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق المستشرقين[3] ولا يتسع المجال هنا لمناقشه أسبقية اى من الباحثين: الاستاذ العربي الذي بدا بحثه عام 1945 أو المستشرق الفرنسي الذي نشر العديد من نصوص السهروردي وكتب عنه منذ الثلاثينيات والذي قام بتحقيق اعمال الفيلسوف عن الفارسيه على العكس من ابو ريان الذي حقق "هياكل النور" واللمحات في الحقائق" عن مخطوطاتها العربية مما جعل المستشرق الفرنسي يهتم بما

اسماء الاسلامي الايراني ويصدر سلسلة للدراسات الايرانيه يحاول فيها "ارجاع اعمال الحكيم الاشتراكي الى اصلها الفارسي السابق علي الاسلام، بينما يسعى ابو ريان الي ربط جهود السهروردي للتراث العقلي الاسلامي خاصة ما أسماه المدرسه الافلاطونية في الإسلام. وان كان هناك اختلاف آخر علينا ان نشير اليه، وهو اسلوب بحث كوربان الذي يستند الى الفينومينولوجيا عند ابو ريان الذي يعتمد المنهج التاريخي.

وهذا يستدعي منا بيان موقف الاستاذ العربي من مزاعم المستشرق الفرنسي الذي نحا في نشرته النقديه للنصوص منحى خاصا تفرد به، وهو رد المذهب الإشراقى في جملته الى المصدر الايراني محاولا التدليل على صحه رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى، الذي يبدو واضحا في تعليقاته على النصوص وفي مقدمة نشرته النقدية. [4]

والحقيقه ان نبني ابو ريان لا يرد فقط على كوربان بل ايضا على السهروردي نفسه ، ويعيد بناء مذهبه ليؤكد على افلاطونيته مما يدعم رأيه الاساسي السالف الاشارة اليه بوجود مدرسة أفلاطونية إسلامية تشكل التراث العقلي الإسلامي . لذلك يحدد لنا منهجه بأنه لن يكتفي بالدراسة الفيلولوجية التي لا تفي بالغرض في سبيل الوصول الى نتائج ايجابيه وكذلك فان الدراسه التاريخيه التطوريه للاصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغايه ومن هنا لابد من استخدام المنهجين معا.[5]

فيحدد أولا الاصول الافلاطونيه حيث اننا نجد اعترافا صريحا عند صاحب المدرسه وتلامذتها على السواء بان افلاطون هو وإمامهم بل هو إمام الكل.[6] إذ انهم يقولون في عباره صريحه نحن الاصل الأفلاطونيين اتباع افلاطون. ومن هنا فهو يتتبع المسار التاريخي التطوري للاصول، وذالك لفهم كثير من المواقف في الفكر الاسلامي .[7] فيوضح افلاطونيه نظريه الصدور ويعرض لابن سينا ومثل افلاطون، حيث تداخت الافلاطونيه مع المشائية الاسلامية، وجاء موقف ابى البركات البغدادي النقدي لكي يخلص الافلاطونيه المستديره في الفكر الاسلامي من الشوائب المشائيه مؤذنا بعودة افلاطون خلال المدرسه الاشراقيه. ويرى ان التفاعل المتصل بين المشائيه والاشراقيه يقدح في دعوى الاصل الايراني الذي يشجب في هذه الحاله صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الاسلامي.[8] ويبين أن البناء النوراني الاشراقي استمرار للتيار الافلاطوني. ويخرج من ذلك باننا اذا قلبنا وجوه النظر في قضيه الاصل الايراني لمذهب الاشراق، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحه هذه المآخذ الذي انساق اليها

السهروردي مدفوعا بحركة الشعوبية.. بل صدق بها بعض الدارسين لمذهب الاشراق وهو يقصد كما هو واضح من السياق كوربان الفرنسي الباحث المتعمق في السهروردي [9].

ب -ماسينيون والتفسير المسيحى لتصوف الحلاج :

وكما انتصر للفلسفه الاسلاميه ومصدرها الافلاطوني ضد كوربان القائل بالاصل الايراني في تفسيره لاشراقية السهروردي ، فقد اتخذ الموقف نفسه من تفسير ماسينيون للتصوف الاسلامي تفسيرا مسيحيا في كتابه عن الحلاج.[10] يتمسك ابوريان بالرأي القائل ان التصوف مثله مثل، علم الكلام، وأصول الفقه، وعلم التفسير، كلها نشأت نشأة إسلامية خالصة.. وان التاثير المسيحى مثله كأي تأثير آخر فارسي ،أو هندي ،أو يوناني قد أخذ طريقه الى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الاسلامي إبان القرن الأول الهجري[11] ويبدو ان ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف الاسلامي بأنه قام على أسس مسيحية اعتمادا على التشابه بين الزهد الاسلامي والرهبانية مدعيان ان الحديث المشهور "لا رهبانيه في الاسلام" ابتدعه حوالي اخر القرن الثاني الهجري، وينفي أبو ريان ذلك التشابه المزعوم بين الرهبانية والزهد موضحا أن الزهاد الاوائل عاشوا حياتهم مثل بقية المسلمين.

ويفسر موقف الحلاج : الذي نشأ في بيئة تعبق بالتيارات المجوسية، وكان ميلاده في مدينة البيضة أحدى مدن مقاطعة فارس بإيران، ون جده كان مجوسيا من ثم كان الحلاج قريب عهد بالاسلام وانه كان على اتصال بالحركه الاسماعيليه وأن فى السنة الذى ظهر فيها أمر الحلاج وانتشر 299 هـ قامت الدولة الفاطمية، وكان يتوقع قيامها.[12] ويربط بين الحلاج واراء اخوان الصفا والاسماعيليه التي علي الرغم من انها ظهرت بعد وفاته الا انها كانت منتشره في حياته.[13]

ومما يؤكد انتماء الحلاج للنزعة الشعوبيه الفارسيه ان التفسير المسيحى عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبه للحلاج نفسه فقط كان المتصوفه متعصبا لفارس مثل السهروردي الذي يرى ان فارس مصدر الحكمة ويذكر فى كتابه "المطارحات" ان منهم -من الحكماء- فتى البيضة (الحلاج فتى البيضاء) ويعرض ابو ريان لادلة ماسينيون من موت الحلاج على الصليب ، وانه المهدي ،وان نظام الابدال في التصوف الاسلامي يتفق مع ما تقول به المسيحية عن النفوس الملكوتية التي تقوم مقام المسيح في عذابه الفادي .[14]

ن الحلاج كغيره من الصوفيه –كما يرى ابو ريان- لا يتم التطهر لديه مره واحده تانيه كما يحدث بالنسبه للخلاص المسيحى بل لابد ان يترقى المريد في تطوره خلال اربعين مقاما صاعدة. ويقدم لنا ناقدنا حقيقة موقف الحلاج الصوفي كما يتضح في الديوان والطواسين . ففي الفقرة 17 من الديوان نجد موقفا ينفي فيه الحلول كيف يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء، يقول فيه:

فـفي فنائى فنـا فنـائى وفى فنائى وجدت أنت

في محو أسمى ورسم جسمى سألت عني فقلت أنت

والبيتان يشيران الى "أنت" ، وليس هناك حلول ، أو اتحاد، بل الله هو الموجود على الحقيقة، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف، ويستنتج ابو ريان ان القول بالحلول او الاتحاد الحلاجي ليس موقفا نهائيا بل هو مؤقت في حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج، يرتبط بترقية التدريجي في طريق المجاهدة الروحية.(15) وان نظرية الهوى هى الغاية الاخيرة في مذهبه.(16) ويأول بعض اشعاره مثل قوله :

على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا اريد ولا المدينة

مثل تأويل شيخ التصوف السكندرى ابو العباس المرسي، بأن الحلاج تنبأ بموته مصلوبا على طريقة المسيح. وان ايمان الحلاج بوحدة الاديان ينفي القول بمسيحيته، ويقدم في الفقرة الثالثة من بحثه الاتجاه الفارسي الشعوبي عندا الحلاج كما يظهر في الطواسين متستر وراء نظرية النور المحمدى لكى يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر.(17) وهكذا نرى ان البحث يؤدي بنا الى رفض موقف ماسينيون القائل بتفسير المسيحى لموقف الحلاج ويبين لنا ان المواقف المتعاقبة في سيرة الحلاج الصوفية انما تعبر عن حركة المذهب الصوفي في ترقيه التدريجي نحو غايته.

وما يهمنا من عرض موقف ابو ريان سواء في الرد على كوربان الذي يعارض تفسيراته للسهروردي او ماسينيون استاذه الذي يعارض تفسيره لمسيحية الحلاج ليس فقط تأكيد افكاره عن خريطه انتشار الاسلام الروحيه فقط بل ايضا بيان استخدامه الجدل الفلسفي كمنهج من اجل الوصول الى ادق النتائج العلميه "بمعنى اخر استخدام المنطق تأكيدا لصدق الحدس الفلسفي وهذه السمة التى شئت ان تسميها الجدل العلمي العنيف – في كثير من الاحيان- هي مما يميز شباب فكر شيخنا السكندرى.

التحقيقات العلمية: وتشمل تحقيقات أبو ريان الفلسفية مجالات متعددة هي: تاريخ الطب، مصادر تاريخ العلم العربي، والفلسفة الإشراقية. وتتوزع بين تحقيق رسائل قصيرة كما في كتابه المشترك مع د. علي سامي النشار "قراءات في الفلسفة" القاهرة 1967 أو مجلدات مطولة مثل "نزاهة الأرواح وروضة الأفراح" المعروف "بتواريخ الحكماء" للشهرزوري، الإسكندرية 1993، أولهما لأكبر مترجمي الحضارة العربية الإسلامية حنين بن اسحق وهو "المسائل في الطب" والثاني أهم مصادر تاريخ العلماء والحكماء اليونان والعرب وهو كتاب الشهرزوري "تواريخ الحكماء" وسوف نعرض لهما على التوالي أهم تحقيقات أبو ريان، والتي تمثل توجهه نحو حكمة الإشراق هما: "هياكل النور" 1957 و"اللمحات في الحقائق" 1988، ويسبق ذلك مجموعة من نصوص الفلاسفة المسلمين قدمه في كتابه المشترك مع د. النشار "قراءات في الفلسفة": 1967.

تحقيق "هياكل النور" للسهروردى الاشراقى

زهره بدايات توجه ابوريان نحو الفلسفه الاشراقيه في دراساته الاولى للماجستير والدكتوراه، واتضحت منذ 1957 في ما اطلق عليه السلسلة الاشراقية، وتحقيقه لكتاب "هياكل النور" هو الذي يبدأ بهذه السلسلة والتي تشمل "أصول الفلسفة الاشراقية" و"اللمحات في الحقائق" و"انتقال نظرية المثل الافلاطونية الى المدرسة الاشراقية" (بالفرنسية) والألواح العمادية للسهروردي، وقد ظهرت الأعمال الثلاثة الاولى من هذه السلسله وهي موضوع دراستنا الحالية.

يبدأ ريان تحقيقه لكتاب "هياكل النور" باعطائنا بعض الاشارات التى توضح منهجياته وموضوعيته في البحث، فهو يشير اولا للدراسات السابقه عليه وينحى منحى وسطا بين فريقين يطلق اولهما وهو اهل السلف على شهاب الدين السهروردي لقب المقتول وثانيهما تلاميذه الذي اعتبروه شهيدا بينما يلقبه هو بالاشراقى ويعرض له ولعصره في الفصل الاول.

وبين في الفصل الثاني من مقدمة تحقيقه منزلة "هياكل النور" بين مؤلفات السهروردي مناقشا تصنيف كل من ماسينيون وتصنيف هنري كوربان ويستنتج ان مؤلفات السهروردي لا تخضع لاي تصنيف منهجي نظرا لتداخلها وعلينا متابعة السهروردي الذي يوضح كيفية قراءة كتبه في ما اطلق عليه ابو ريان "التصنيف التعليمى". واستنتج محققنا من ذلك ضرورة قراءة "هياكل النور" قبل "حكمة الاشراق"

ويخصص الفصل الثالث للتفسير الرمزي للهيكل، مؤكدا على التأثير الصابئ في مذهب السهروردي، ويعرض في الفصل الرابع لمحتويات كتاب "هياكل النور" .

تحقيق اللمحات فى الحقائق للسهروردى :

يقدم لنا ابو ريان تحقيق لكتاب "اللمحات في الحقائق" بدراسة عن السهروردي نشأته وحياته لا تضيف جديدا الى ما سبق ان كتبه هو نفسه من قبل عن شيخ الاشراق كما يتضح ذلك من المقارنه بين ما كتب في اصول الفلسفه الاشراقيه وتحقيق هياكل النور مع مقدمه هذا العمل ، ثم يتحدث في الفقرة التالية عن تصنيف كتب السهروردى ومكانة "اللمحات" بينما كما فعل في تحقيق الهياكل النور وفيق اصول الفلسفه الاشراقيه مما يعرض لمحتويات الكتاب.

وقد اعتمد ابوريان كما يخبرنا على نسختين هما:

1 -نسخه في مكتبه البلديه بالاسكندريه رقم (ت٣٧٢٧-ج) وتقع في 141 صفحه ذات قطع متوسطه لناسخ مجهول ورمز له بالحرب (أ)

2 - مخطوط 358 حكمه طلعت بدار الكتب المصريه في 77 صفحه ورقم (ب) 672 هجريه وليس بين المخطوطين خلاف كبير على ما يذكر لنا ورغم وجود نسخه اخرى يشير اليها، الا انه اكتفى بالمخطوطتين السابقتين لانه لا حاجه الى تضخم هامش الكتاب بتعليقات لاداعي لها مادام النص مفهوم وواضح .[18]ونحن نتساءل الا يستلزم ذلك تقديم مبررات علمية للاكتفاء بهاتين النسختين وتفضيلهما على غيرهما، وهذا يستدعي منا بتقديم بعض الملاحظات على التحقيق نلخصها في الاتى:

انه رغم اعتماد المحقق على مخطوطين فقط مما يسهل عمليه اكمال المخطوط الام(أ) بالمخطوط المساعد(ب) الا انه في احيان كثيره جدا تكون عباره المخطوطه(ب) التي يثبتها في الهامش اكثر دقة من (أ) التي يعتمدها في المتن كما يتضح من مقدمه النص حيث يثبت في النص "وصل علي ملائكته المقربين خصوصا على محمد واله" والادق جاء في الهامش "وصل على ملائكتك وانبيائك خصوصا".[19]

احيانا يضيف الى ما جاء في المخطوطين او يحذف بدون وضع علامه فى المتن توضح ذلك . والاضافه مثل "كتصورك لمفهوم الشئ فقد جاء في المخطوط (أ) كتصور لمفهوم شيء وفي(ب) كتصور مفهوم الشيء .[20] والحذف- ويتضمن عبارة أو الجملة- دون إشارة الى ذلك كما فعل في نهاية اللمحة الثانية حين اسقط عبارة".. على

المستعد للكتابة وفارقها".. وهي العبارة التي جاءت كاملة فى (ب) على الشكل التالي (علي المستعد للكتابة وفارقها الالتزام بإنه علي الخارجي من المسلمى وفارق الأجزاء المتطابقه في أن الاسم ليس لها) [21]

ومع كل هذه الملاحظات فإنه لغة المحقق، واستيعابه لموضوعه، وتبسيط للنص، وتعليقاته تجعلنا نؤكد أن د. ابو ريان من أهم من تخصصوا في تحقيق النصوص الفلسفية خاصة المتعلقة بالفلسفة الاشراقية التي كرس لها حياته بحثا ودراسة تدقيقا وتحقيقا، مما يجعلنا نزعم ان التحقيقات التي يقدمها لنا تتفق مع توجهه الفلسفي العام الذي عرضناه نحو المدرسة الافلاطونية والاخلاقية في الاسلام، بل ان جهد ابوريان الكبير في التحقيق يشار اليه في اعداده لمجموعة من الباحثين الشباب بدأت تحقيقاتهم الجادة تظهر مصحوبة بتقديم الأستاذ الكبير مما يؤكد ان الاستاذ سيظل دائم الحضور في أعماله العلمية وفى تلاميذه.

كتابات عنه:

(1) د. علي حفني: أبو ريان الرائد المعاصر لمدرسة الإسكندرية الفلسفية المؤتمر الفلسفي الثالث للجمعية الفلسفية المصرية القاهرة 1991.

(2) د. أحمد عبد الحليم عطية: جهود أبو ريان الفلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة 1995.

الهوامش:

---

[1] نشير الى عدد من الدراسات التي تناولت جهود كوربان منهج دراسة د. سيد حسين نصر: البروفيسر هنري كوربان حياته واثار وافكاره مجله المنتدى المركز الثقافي الايراني القاهره العدد الثاني 1978 ص 22 - 61 ،د. بدوي موسوعه المستشرقين بيروت 1984 ص335 الي 339 كاسبر: الغنوصي الباطني في الشرق الاسلامي هنري كوربان في د. محمد عبد الشرقاوى: الاتجاهات الحديثه في التصوف الاسلامي دار الفكر العربي القاهره 1993 ص 194 - 216

[2] محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، المقدمة

[3] المصدر السابق ، ص13

(4) أبو ريان : الاشارقية مدرسة افلاطونية إسلامية ص39 ، ودراستنا عن "كوربان بين الفلسفة والاستشراق" في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الثالث يوليو 1994 ص261 وما بعدها ود. بدوى : موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين ، بيروت ، 1984 ، ص 235-239 .

(5) المصدر السابق ، ص43.

(6) الموضع نفسه .

(7) المصدر نفسه ، ص44.

(8) المصدر اليابق ، ص51

(9) المصدر السابق ، ص61

(10) Massignon : La Passian de Halloj nouelle edition , Gollimand , Paris 1975

(11) أبو ريان :"مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون بالنسبة للحلاج خاصة"فى كتاب "الحركة الصوفية في الإسلام "دار المعرفة الجامعية الاسكندرية 1994 ص339

(12) المصدر نفسه ، ص241 وكان يقول لمريديه :"لقد آن أوان آنذاك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحوفة بأهل الأرض والسماء ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه".

(13) المصدر نفسه ، ص241.

(14) المصدر نفسه ، ص243

(15) المصدر السابق ، ص47

(16) المصدر السابق ، ص48

(17) يقول :"إن الحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه الصوفى الذى تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحى والتوحيد الذى وقف عنده الصوفية الأوائل .. بل أنه هنا في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدى ، التى تقابل عند المانوية فكرة اله الخير ، ثم هو يرفع راية ابليس الذى يمثل اله الشر ، ص 355

(18) ابو ريان (محقق) اللمحات في الحقائق للسهروردى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1988،ص30

(19)المصدر السابق،ص36

(20) المصدر السابق،ص36

(21) المصدر السابق ، ص39

آمنة نصير: الفكر الإسلامي والقضايا الراهنة

نتناول في الدراسة ما تعلق بحياة آمنة نصير واهم ما قدمته من أعمال على امتداد حياتها العلمية والعملية، فقيمة ما قدمته يتمثل أولا وأخيرا في كونه استجابة إسلامية مستنيرة للقضايا الملحة التي تمر بها مصر والعالم العربي الإسلامي على امتداد العقود الثلاثة الأخيرة انطلاقا من تكوينها العلمي الأكاديمي ومسئوليتها الدينية القومية. وهي أستاذة جامعية وعميدة وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمجلس الأعلى للثقافة ومجلس النواب أهم مصدر تشريعي في مصر

ولدت آمنة محمد نصير عليفي 1939/9/23، بمحافظة أسيوط، جمهورية مصر العربية. وحصلت على ليسانس الآداب في العلوم الفلسفية والاجتماعية والنفسية 1966م. وماجستير الفلسفة الإسلامية عن "أبو الفرج بن الجوزي آراؤه الكلامية والأخلاقية" عام 1971م. والدكتوراه في الفلسفة الإسلامية عن "منهج الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مباحث العقيدة" عام 1979م. وعملت مدرسا مساعدا بكلية البنات الإسلامية بجامعة الأزهر (1975-1979)، ثم مدرسا (1979-1984)،وأستاذا مساعدا (1984-1989)،وأستاذا من عام 1989م،ثم عميدة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الأزهر بالإسكندرية (1990-1999).

وهي عضو بالمركز الدولي الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية. عضو بالجمعية الفلسفية المصرية. كما ساهمت بورقة كانت هي الأساس الذي قامت عليه ورش العلم في مؤتمر "المرأة المسلمة المهاجرة" حول حقوق المرأة في المهجر والذي استضافه الشيخ سلطان حاكم الشارقة. سافرت إلى النمسا أكثر من مرة للتدريس وحضور المؤتمر الخاص لدراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين في أوروبا وتقدمت بورقة حول تواصل الحضارات، وضرورة تنميتها بين الأسرة البشرية. كتبت في مجالات عديدة، وأسهمت بنصيب وافر في حقل الثقافة الإسلامية فألفت في مجال التوحيد مؤلفات عديدة منها: "محاضرات في التوحيد والنبوة"، و"دراسات علمية لبعض عقائد التيارات المعاصرة". وكتبت كتابا عن أبي الفرج بن الجوزي، وآراءه الكلامية والأخلاقية، وكتبت: "دراسات علمية في المسألة اليهودية". "دراسات علمية في قضايا فلسفية"، تعرضت لتعريف الفلسفة وأقسامها، واستعرضت موضوع العلمانية، وخصائص وسمات الفكر العلماني، وأصالة الفلسفة الإسلامية، ومفهوم ومجال الفلسفة الإسلامية، ومكانة

ومنهج فلاسفة الإسلام وعلمائهم، وشهادة الأوروبيين بدور العلماء المسلمين، وبعض أعلام الفكر العربي والإسلامي.

نذكر لها من المؤلفات والأبحاث المنشورة، بالإضافة إلى رسالتيها في الماجستير والدكتوراه، نذكر:

- دور الأخلاق في بناء الإنسان.
- التصور الأخلاقي في الإسلام.
- دراسات علمية في المسألة اليهودية.
- إنسانية الإنسان في الإسلام.
- المفهوم الحضاري للإسلام في الحرب والسلام.
- المنهج الموضوعي لابن الجوزي في نقده للتصوف.
- مفهوم الجماعة المسلمة عند ابن عبد الوهاب.
- المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق.
- حكمة الإسلام في تعدد الزوجات.
- موقف الشريعة من حماية البيئة.
- دراسة علمية حول ظاهرة الإرهاب، أسبابه وأبعاده وعلاجه.
- المنهج الإسلامي المتوازن للإنسان عقيدة وشريعة.
- دراسة علمية لمدارس الفرق الكلامية.
- قراءة علمية لبعض عقائد التيارات المعاصرة.
- قراءة علمية من أوراق التبشير.
- دراسات وتأملات في علم الأخلاق والتصوف.
- وضع المرأة ودورها في التنمية.
- حقوق المرأة المسلمة بين الجمود الفكري والمفهوم الحضاري.
- التكوين العلمي والثقافي للمرأة في ظل الشريعة الإسلامية.

تتناول دراستنا الحالية الأسس العامة لفكر آمنة نصير والتي تتمثل في دراستها الأكاديمية الأولى عن "أبو الفرج بن الجوزي وآراؤه الكلامية والأخلاقية" 1971، والذي حققت له كتاب "سلوة الأحزان بما روي عن ذوي العرفان" والمنهج الموضوعي لابن الجوزي في نقده للتصوف". والشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة 1979، ومفهوم الجماعة المسلمة عند بن عبد الوهاب، ومعهما "مباحث في علوم

العقيدة"، و"دراسة علمية لمدارس الفرق الكلامية"، و"دراسة علمية لأصالة الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب العربي"، و"دراسات وتأملات في علم الأخلاق والتصوف"، و"محاضرات في علم التوحيد" 1998.

الأسس العامة لتفكير نصير:

البدء عند نصير من علم التوحيد والعقائد وأهمية دراسة علم العقائد عندها أنه يعتبر من أهم أنواع العلوم بلا استثناء بالنسبة للإنسان المسلم لأنه علم العقائد الإسلامية. والعقائد في الإسلام هي الأصول التي تبنى عليها فروعه، والأسس التي يقوم عليها بنيانه والحصون التي لابد منها لحماية المسلم من أخطار الشك وأعاصير التضليل والتزييف التي تلف العالم الإسلامي من كل مكان. وكثير من الانحرافات التي تحدث في فكره وقوله وسلوكه لا يكون سبب لها إلا البعد من فهم أصول الدين، وركائزه التي يقوم عليها، والتي لابد من الإيان بها ليفهم من الدين ويدرك جميع التساؤلات ويثبت من الحقائق التي تهم القضايا الإيمانية[1].وهي تحدد لنا الموضوعات والقضايا المختلفة التي يدور حولها علم التوحيد على النحو التالي: يبحث علم العقائد موضوعات أساسية رئيسية تتفرع منها مسائل عديدة هي:

أولا: وجود الله ووحدانيته وتفرده بالخلق والتدبير والتصرف، وتنزهه عن المشاركة في العزة والسلطان، والمماثلة في الذات والصفات باستحقاق العبادة والتقديس والاتجاه إليه بالاستعانة والخضوع فلا خالق غيره ولا مدبر سواه ولا يماثله مما سواه شيء. (هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد).

ثانيا: النبوات ويبحث في كل ما يتعلق بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من حيث صفاتهم وعصمتهم ومهمتهم والحاجة إلى رسالتهم، ويلحق بهذا القسم ما يتعلق بالأولياء والمعجزة الكرامة والكتب السماوية.

ثالثا: الروحانيات، وتبحث فيما يتعلق بالعلم غير المادي: كالملائكة عليهم السلام والجن والروح.

رابعا: السمعيات، ويبحث فيما يتعلق بالحياة البرزخية، والحياة الأخروية كأحوال القبر، علامات القيامة والبعث والموقف والحساب والجزاء والجنة والنار... إلخ.

إن هذا العلم، كماأجمع علماء الإسلام، مفروض تعليمه وتعلمه على الرجل والمرأة وواجب على كل مسئول من والد ووالدة ومعلم ووصي مربي وأمثالهم أن يهتموا بتنشئة الأطفال على فهم مبادئه وعلى أن يعطي كلا حسب قدرته العقلية والنفسية.

محاور تفكير نصير:

انطلاقا من هذه الأسس الذي أشرنا مجرد إشارة موجزة لمصادر آمنة نصير الفلسفية العقدية. تؤكد على حرصها على التفسير الإنساني والأخلاقي للدين. ومن هنا نجدها تتناول قضايا كل من الإنسان والمجتمع على ضوء العقيدة الإسلامية. وعلينا في الفقرات التالية مناقشة أهم المحاور التي شغلت تفكيرها مع تحليل كل محور منها وهي:

المحور الأول إنسانية الإنسان في الإسلام.

يعد عمل الدكتورة آمنة نصير "إنسانية الإنسان في الإسلام" من الكتابات الأساسية التي توضح التوجهات الفكرية لها منذ فترة مبكرة رغم نشره عدة مرات بعد ذلك؛ ذلك أن هذا العمل يحدد بدايات فهم الدين فهماً أخلاقياً إنسانياً اجتماعياً يميزها عن غيرها. لقد اختص الله الإنسان من بين سائر المخلوقات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ومناط فضله على كثير من المخلوقات، فهو يتحلى بالقدرة على إدراك المعاني الكلية، وهذا النوع من الإدراك لا يقوى عليه الحيوان الذي يقتصر إدراكه على الجزيئات.ولم يقتصر هذا الاختصاص في المعرفة المتميزة على المخلوقات الأخرى، بل زوده سبحانه وتعالى بهذه الصورة المنسقة والمتناسقة مع الكوكب الأرضي وطبيعته، مما جعله قادراً على القيام بأعمال كالقراءة والكتابة، كذلك خلق الله الإنسان في هذه الصورة الكريمة من انتصاب قامته مما يترتب عليه تحرر نظره من الرؤية في مستوى الأرض فقط كبقية الحيوانات، فهذا التناسق في خلقة الإنسان لدليل على تكريم الله له حيث قال سبحانه وتعالى: (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) و (وكل شيء عنده بمقدار).[(2)]

والإنسان مخلوق حي كبقية المخلوقات مرتبط بهذه الكرة الأرضية ارتباط الملاءمة من حيث التناسب الخلقي، وتهيئة البيئة من حوله من زرع مختلف الألوان والمذاق، ومناخ يستطيع أن يحيا فيه الإنسان ليعتبر قمة العناية الإلهية بالإنسان حتى كانت وستظل من الأدلة البارزة في إثبات وجود الله عند الفلاسفة المسلمين.

يتشابه بنو الإنسان جميعا في التركيب، رغم اختلاف اعراقهم وينجبون ولذا فهم جميعا من نوع واحد ومن نفس واحدة. ولكنهم يختلفون شكلا ولونا وصفات بفعل العوامل الوراثية.

وعن التفاوت في الطبقات، ظهر عدم المساواة الذي ترتب عليه القلق وعدم الاستقرار، وظهر الاضطراب والعنف نتيجة الشعور بالظلم والتفاوت وعدم المساواة.على أي القواعد يتفاضل البشر، وكانت الإجابة في الإسلام تعود للمعيار اللائق بالانسان، وهو معير التقوى، وليس لعامل الجنس او اللون او العرق.

تقف نصير أمام أعظم الصور والنماذج لنظرة الإسلام للإنسان من خلال هذا المنهج المتوازن بغض النظر عن لونه أو جنسه أو دينه، وتوضح أن هناك عشرات آلاف المواقف والصور المشرفة التي تؤكد هذه النظرة السامية لهذا الدين لإنسانية الإنسان في أدق المواقف وأعقد العلاقات البشرية أثناء الحروب والقتال من معاهدات وعلاقات مختلفة مع البلدان المفتوحة مما شهد به العدو قبل الصديق.

إننا نلمس، كما تشير، إنسانية الإسلام في واقع الحدود التي تطبق على على مرتكب الجرائم المستحقة لتطبيقها بصورة يراعي فيها الزجر والردع وفي نفس الوقت البعد عن التشهير أو التنكيل به متى أرتدع وطهر من آثامه.[3]

وعلى امتداد ابواب ثلاثة يحتوي كل منها على عدد من الفصول تتناول آمنة نصير في كتابها إنسانية الإنسان في الإسلام، ما أطلقت عليه المنهج المتوازن للاسلام، حيث تخصص الباب الأول للحديث عن الانسان في ظل الإسلام في ثمانية فصول تعرض فيها على النحو التالي: معنى الإسلام، والإنسان من خلال التصور الإسلامي، وعقيدة التوحيد وأثرها في الإنسان، وخلافة الإنسان في الأرض تحمل التكريم، والإنسان وعظم الأمانة، بالإضافة إلى شروط التكليف في الإسلام، وتكريم الإنسان بالعلم، وأخيراً التوجيه الإسلامي في خطاب الضمير الإنساني. ويقع الباب الثاني عن الحدود وإنسانية الإنسان في الإسلام في ستة فصول على النحو التالي: أهمية الحقوق في الشريعة الإسلامية، و تعريف الحد في مدلول اللغة والشرع وحكمة الشارع، وحد الزنا، بالإضافة إلى حد السرقة، وحد الشرب، وأخيراً حد الحرابة. والثالث صور ونماذج لإنسانية الإسلام في فصول ثلاثة هي: صور إنسانية من عقيدة الجهاد، والإنسان في ظل العدل الإسلامي، وأخيراً مفهوم الإنسانية من واقع علاقة الراعي بالرعية.

وترى أن مفهوم العبودية لله وحده دون إشراك لأحد من خلقه[4]- أعظم معاني التكريم للإنسان، فتحرير الإنسان من الخوف أو الذل والضعف لمخلوق مثله، بإسقاط جميع المعبودات من أهم ما جاء به الإسلام لتحرير الإنسان في عقيدته وعقله وفكره وحسه.وبعد بيان مكانة الإنسان في الأرض يكلف الله الإنسان بأن يكون خليفته في الأرض وهذا أسمى وأعظم مكانة ووظيفة كلف الله بها الإنسان.من المستفادفي هذه الدراسة أن الخلافة في الأرض اقتضاها ما يحتمل النوع الأدمي من أمانة إنسانيته ومسئولية عمله وكسبه، وتبعة الابتلاء التي أعفى منها الملائكة بالتسخير المطلق. إن حمل الإنسان لهذه الأمانة التي طال الكلام وكثر في تعريفها، سواء ما فسرها على أنها التكاليفأو العبودية أو أمانة أو الجوارح أو المقصود بها العقل –لإن جملتها تعتبر جميعها مناسبة لطبيعة الإنسان الذي خلقه الله وهيأ له الاستعداد في خلقته لكي يحمل الأمانة ويؤديها.

إن تكريم الله للإنسان بالعمل كان جزءا أصيلا في تهيئة الإنسان للاستخلاف في الأرض، فيما يؤكد الشيخ محمد عبده: (وعلم آدم الأسماء كلها) إلى (ما تهيأ في فطرة هذا الخليفة الإنساني واستعداده من علم ما لم يعلموا –الملائكة- فتبين وجه استحقاقه لمقام الخلافة في الأرض، وأن كل ما يتوقع من الفساد وسفك الدماء لا يذهب بحكمة الاستخلاف وفائدته ومقامه، وناهيك بمقام العلم وفائدته وسر العالم وحكمته).

إن الإسلام توجه إلى الإنسان، عندها، وغاص في أعماقه لكي يستخرج من داخله الجانب الخلقي الذي يرتكز عليه التشريع الإسلامي من إيقاظ للضمير وتربية لمفهوم الرقابة الذاتية من الإنسان تجاه ربه العليم بما تكنه الصدور أو تعلنه الألسنة والجوارح، ومن هنا كانت التربية المتوازنة للإنسان في سلوكه مع القانون الأخلاقي عبر هذه الرقابة الذاتية –وثمرة هذه التربية الإنسان المسلم المتوازن- بمعنى أننا نصل إلى اتفاقنا مع ذواتنا لاسيما ونحن على وعي بهذه القوة التي منحت لنا كيما ندمج أفكارنا في الأحداث، وإما أ، نتألم لهذا التناقض، وذلك الضعف في قوانا الذي ينتج عنه تمزق في كياننا.وتقرير الحقوق من قبل الحكمة الإلهية والعدالة الربانية، ليس معناه تخدير المشاعر، وتبرير الاستسلام والخضوع والتواكل، بل إنه يرفع مرتبة حقوق الإنسان إذ يجعلها مستمدة من العقيدة، ويجعل الإيمان حارسا عليها ودافعا إلى الحفاظ والنضال من أجلها.

إن الإسلام يربي أهله على الكرامة وعزة النفس، ويأبى عليهم الذل والخنوع، كما أنه يكره منهم الظلم والطغيان والاستكبار في الأرض –ومن أجل هذا ثبت لهم إطارات أخلاقية متينة تصلح لهذا الإنسان المتوازن بين النقيضين فلا يكون ليناً يعصر ولا يابساً يكسر- وانما يكون بين ذلك قواما –وهذه الحقائق، كما تؤكد، أعظم ما تتجلى فيها هذه المعاني هي علاقة الحاكم بالمحكومين- التي تسير في خط العدل والحرية والوفاء بالعدل والمساواة- وهذه المبادئ تلقب بالفروض السياسية في الإسلام تماما كما أ، الصلاة والصوم والحج والزكاة هي الفروض العبادية.

تبدي نصير أسفها على ما يبدو ونراه في واقع بلدان العالم الإسلامي من تجاوزات في حق الإنسان – تقصد بهذه التجاوزات التي تقع في الحقوق الضرورية للإنسان- مثل حقه في الحرية، أو العدل، أو المساواة، أو حرية التنقل وحماية ماله وعرضه ومسكنه من أن تمس أو تنتهك.

هذه الضروريات الأساسية للإنسان والتي حفل بها التشريع الإسلامي –قانوناً وتطبيقاً- مازالت بعض الشعوب الإسلامية محرومة منها–وبدون مبرر حقيقي.

تتمنى نصير في ختام تقديمها للكتاب أن ترى ممارسة الحرية في الأمة الإسلامية بين الراعي والرعية في المشرق والمغرب العربي على هدى سلفنا الصالح، العلاقة المباشرة التي لا تحجب الراعي عن رعيته، فكلما زادت السدود والموانع اتسعت الفجوة، وزادت القلاقل والاضطرابات وبعدت شقة المودة والرحمة بين المجتمع وقيادته.

أن ندرك ما شرعه الإسلام في علاقتنا بالديانات والعقائد الأخرى من حرية العقيدة وهو من الحقائق التي يوليها الإسلام حق رعايته!! (ولا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) (البقرة:256).

المحور الثاني المرأة، وتمثل قضايا المرأة اهتماماً كبيراً ومستمراً للدكتورة نصير حيث قدمت فيه مجموعة من الدراسات والبحوث في مقدمة كتابها "المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق" و "وضع المرأة ودورها في التنمية" و"حقوق المرأة المسلمة بين الجمود الفكري والمفهوم الحضاري" و "التكوين العلمي والثقافي للمرأة في ظل الشريعة الإسلامية"، "حكمة الإسلام في تعدد الزوجات". وهنا علينا الإشارة إلى قيامها بالإشراف على الدراسات الإسلامية لغير خريجات الأزهر وعلى الدراسات الحرة للسيدات بجامع الأزهر خاصة في الفترة من (1988-1990) وقد أسهمت بالورقة الأساسية

لورشة العمل في مؤتمر "المرأة المسلمة المهاجرة" حول حقوق المرأة في المهجر بالشارقة.

عندما تعرضت كوسوفا للعدوان الصربي على الفور قامت الدكتورة باتصالاتها نحو هذا الموضوع، وشرعت تبحث عن المرأة في كوسوفا، وكيف تعيش في ظل ذلك العدوان الآثم، ومدى ما تعرضت له من عمليات اغتصاب وتشريد، إيمانا منها بأن المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد. وكتاباتها تحل في طياتها صرخة شديدة، وحماية النساء وحقوقهن في حالة السلم والحرب، وإن كل بحث من بحوثها لينطق بمدى فاعليتها نحو خدمة قضايا المسلمين[5].

ونتوقف هنا عند عملها الأساسي الذي يشمل معظم القضايا التي تناولتها وهو "المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق"، فهي تنطلق من صحة وسلامة المبادئ الإسلامية تجاه المرأة وخلال الفهم والتفسير فهي تعرض على امتداد الفصول السبعة عشر للكتاب، معنى الأسرة، العلل والأمراض التي تعوق فاعلية المرأة، وتبين في الفصل الثالث المردود النفسي والاجتماعي للعلل والأمراض وعلاج الإسلام لها، ثم تقدم في الفصل الرابع بعض قضايا المرأة المسلمة الملحة. ويبدو أن موضوع تعدد الزوجات - وهو ما يمثل الحل الإسلامي للعديد من القضايا المتعلقة بالعنوسة والعلاقات غير الزوجية- من الموضوعات التي أسهبت د.نصير في تناولها وقد خصصت أكثر من فصل في كتابها إضافة إلى دراسات أخرى، ففي الفصل الخامس تعرض المردود النفسي والأخلاقي على الأسرة لسوء تطبيق التعدد، والسادس تؤكد فيه على "حق المرأة المسلمة وأهلها في الاعتراض على التعدد وطلب الطلاق". مما يهيئ للحديث في الفصل السابع لبيان "مفهوم عقد الزواج"، وتخصص الفصل الثامن لتقديم بعض نماذج من الشروط التي تحتويها وثيقة الزواج.

وعلى امتداد ستة فصول من التاسع حتى الرابع عشر تعرض الكثير من حقوق المرأة بالتوضيح من منطق أخلاقي وقانوني حيث تتناول: الخلع، عمل المرأة، الإسلام والميراث، الإسلام وشهادة المرأة، المرأة والقضاء في الإسلام، المرأة المسلمة والسياسة. وتعطي تطبيقاً في الفصول الثلاثة الاخيرة لنماذج نسائية تظهر فاعلية المرأة المسلمة في العهد النبوي، والفصل السادس عشر شذرات من سيرة نساء علمن الرجال، وتختتم كتابها في الفصل السابع عشر والاخير بذكر بعض السمات الشخصية للمرأة العربية في المجالات المختلفة.

وكان نصيب المرأة من التشريع الإسلامي وفيراً، فبين مكانتها ورفع من شأنها، ووضعها في مكانها الطبيعي من مسيرة الحياة، فجعلها والرجل شريكي حياة ومصير. ولتوضيح انشغالها الدائم بهذه القضية تقول: لاهتمامي بدراسة أوضاع المرأة المسلمة، شاركت في عدة مؤتمرات داخل مصر وخارجها للرد على المقولات الظالمة التي يروجها أعداء الإسلام عن مكانة المرأة في التشريع الإسلامي، الذي أقر للمرأة الحق في المساواة في الكرامة في الإنسانية والحقوق المتفرعة عنها، ومن منحها حق المساواة أمام القانون[6].

فللمرأة، فيما ترى نصير، حق اختيار شريك حياتها، برضاء كامل، كما تعطيها الشريعة حق التملك، وحرية التفكير والاعتقاد، وحرية الرأي والتعبير والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وحرية العمل والمساواة في الأجر، وحرية التعلم والمشاركة في الإبداع العلمي والثقافي في المجتمع .. وجميع هذه الأنشطة والأعمال يجيزها ويقررها الإسلام للمرأة في إطار من الاتزان والوقار في الأداء والمظهر، وتتأكد باضطراد مع زيادة التقدم الاجتماعي والحضاري للمجتمع.

وبذلك يجب على أمتنا الإسلامية أن تتعمق في فهم التشريع الإسلامي المتعلق بحقوق المرأة المسلمة المقررة لها من قبل الشرع، وأن تمارس هذه الحقوق بوعي واقتدار، وعلى الطرف الاخرفعلى المرأة المسلمة أن تدرك مسئوليتها تجاه ما قرره لها الشرع، وأن تمارسه باعتزاز ومسئولية.

وتحدد العلل والأمراض التي تعوق فاعلية المرأة المسلمة في انحراف المسلمين عن تعاليم دينهم في معاملة النساء، وعدم التوازن في معاملة المرأة، بالإضافة إلى الاستناد في حبس المرأة على المتشابه من النصوص، وتحريف النصوص الصحيحة ووضعها في غير موضعها، والاعتساف في الاستنباط لبعض النصوص للنيل من مكانة المرأة، وعزل المرأة عن الحياة الاجتماعية، واخيراً ظهور اجتهادات خاطئة أو مرجوعة.وتقدم أمنة نصير عدد من العوامل التي تساعد على تكوين وبناء شخصية المرأة وهي:

1- العودة إلى التشريع الإسلامي بكل ما جاء فيه من نصوص في حق المرأة، سواء في القرآن الكريم أو السنة الصحيحة.

2- الكف عن استغلال النصوص وجعلها سيفاً يسلط على أعناق النساء.

3- احترام الرجل للمرأة في الهيكل العام في المجتمع، ثم ممارسة هذه القيمة تطبيقاً عملياً في بيته.

4- إذا أخذ التشريع الإسلامي بجميع حلقاته فيما يخص الرجل من حقوق وواجبات وكذلك المرأة، سوف يرسخ لدى الأسرة الدستور الواضح لكل الأطراف.

تتناول الأستاذة الدكتورة نصير في الفصل السابع "مفهوم عقد الزواج" حيث تهدف في الأساس التأكيد على أهمية موافقة المرأة وهذا هو اول شروط العقد وتورد من الادلة النقلية ما يؤكد ذلك ومن هذه الشروط إعلان الزواج. وتخصص الفصل الثامن لعرض نماذج من الشروط التي تحتويها وثيقة الزواج حيث تشير إلى وثائق محكمة رشيد الشرعية في حقبة الحكم العثمانيوأنها تحوي العديد من الحقائق بينهما وثيقة اشتملت على شرط للزوجة هو أن يقوم الزوج بتربية ابنها من زوجها الأول وأن يأكل الابن مما يأكل الزوج ويلبس مما يلبس.وهناك عقد زواج اخر، وتشير إليه، مكتوب على ورق البردي ينص على أن يدفع الزوج لزوجته مؤخر الصداق خلال خمس سنوات من زواجهما وتتصرف فيه كما تشاء.وهناك وثيقة أخرى تشترط الزوجة على زوجها في عقد الزواج الموثق بالمحكمة الشرعية برشيد أن يكون لها حق بيع أو عتق جارية زوجها إذا وجدته يتسرى بتلك الجارية.

وهناك عقود زواج وجدت بها شروط خاصة بنوعية كسوة الشتاء وكسوة الصيف من الملابس التي يتعهد الزوج بتوفيرها لزوجته خلال الحياة الزوجية وطبقا للمستوى الاجتماعي للزوجة.

ويتضح للقارئ أن وضع الشروط في عقد الزواج من الأمور التي تحسب للشريعة الإسلامية والتي تعتبر من العلامات المضيئة في حياة الأسرة، وتحفظ الحقوق بين الطرفين في شكل متوازن، مما يحمي الأسرة ويقلل من اضطراباتها بعد الزواج، وما يستجد من أمور لو حسمت في شروط الوثيقة أو أثناء عقد الزواج لوفرت الكثير من القلق الذي يصيب الزوجين في علاقتهما بعد ذلك.

وهي تقدم شروط الوثيقة للزوجين، وللأبوين، ولأهل الحل والعقد والعروسين، علنا نجد في هذه الأيام من يأخذ مسألة وثيقة الزواج بعين الاعتبار، وتوضع بصيغ مصدرها يكون عدل الشريعة الإسلامية للمرأة وللرجل على السواء مع تنمية الوعي الثقافي في احترام العقود والمواثيق وهي أخلاقيات وسلوك، وترى أن نتائج ذلك لن يقف مفعولها عند الأسرة فقط بل سوف يمتد لأنشطة المجتمع كله، لأن بناء المجتمع يحسن ببناء الأسرة الصحيح ثم يمتد للمجتمع بأكمله، وأن البداية الصحيحة للزواج تكمن في مواثيق الزواج المقننة للحقوق.

وبعد أن تنتهي من بيان الشروط تشير إلى شرط أو تؤكد حق المرأة في الخلع في الفصل التاسع الذي يتناول تعريف الخلع، وكيف يقع الخلع، ومقدار الفدية، والفرق بين الخلع والطلاق، وهل الخلع طلاق أم فسخ، وأخيراً الجوانب الشرعية والأخلاقية التي يجب مراعاتها عند تطبيق الخلع.وتبدأ ذلك بقولها: "عندما أثير موضوع الخلع ضمن القوانين الخاصة بالأسرة في الآونة الأخيرة من أجل تيسير التقاضي، ومعالجة طول أمد معاناة المرأة أمام تعنت الرجل أو بطء إجراءات التقاضي نتيجة تعدد القوانين، وتكدس الحالات التي لا تتناسب مع حجم هيئات المحاكم وقضاتها، فكانت هذه الوقفة التي جزى الله كل من عمل فيها خيراً وراقب الله في حال العباد، ويسر أمورهم وسهل لهم سبل الحياة المحتملة[7].

وتخصص الفصل الحادي عشر لقضية من أهم القضايا بالنسبة لموقف الاسلام من المرأة وهي قضية حقها في الميراث وتبين الجديد الذي أتى به الاسلام لم يكن موجوداً من قبل، فالإسلام ورث المرأة وجعل لها حقاً أن ترث بعد أن كانت تورث كأنها جزء من تركة المتوفي، وللوارث أن يتصرف في أمرها كيف يشاء، وكانت هذه العادة السيئة جارية خاصة بين قبائل اليمن الذين كانوا يعيشون مع اليهود والصابئين. وكانت تحرم من الميراث شأنها شأن الولد الصغير إذ قانون الإرث لديهم لا يورث ولا يعطي حق الميراث إلا لمن قاتل على ظهر الخيل وحاز الغنائم، وليس ذلك من مهام النساء أو الولدان.

وتجد نصير أن توزيع التركة بالأنصبة التي حددها العادل والبصير بأفعال وأخلاق العباد، تنطوي على حكمة بليغة سواء في رباط الأسرة بعضها ببعض، أو في تكريم المرأة في التشريع الإسلامي، فيجب على الرجل الإنفاق على المرأة، وفي المقابل أعطى المرأة نصف ما للرجل من ميراث لأنها لا تتكلف ولا تحمل شيئاً من النفقة، وما تأخذه يعتبر في حكم الادخار، حيث إنها إما أن تكون في بيت أبيها أو في بيت بعلها، فهي في كلتا الحالتين مكفولة المؤنة، وغير مسئولة عنها، بل يجب على الأبوين، أو على الزوج نفقتها وإعالتها.

وعندما ينظر إلى ثروة العالم في كل عصر ترى من حق أهل ذلك العصر أن يستثمرها ما داموا أحياء، وبعد موتهم تنتقل إلى ورثتهم الأبناء والبنات، يقتسمونها على أساس أن ثلثين للرجل وثلثا للمرأة، وبما أن الرجل يتحمل نفقة المرأة تبقى حصة المرأة جنباً وتستهلك هي والرجل الثلثين الاخرين بالمناصفة، حيث يصرفونها على مصاريفهما

الخاصة، وعلى هذا يكون ثلثا الثروة في الواقع من حظ المرأة وثلث من حظ الرجل، فإذن هي تتصرف بثلثي ثروة العالم، والرجل يتصرف بثلث واحد.

وحتى تبين مدى أهمية ما حصلت عليه المرأة في الإسلام،وتحدده في الآتي:

1- لها حق الميراث بعد أن كانت تورث مع تركة المتوفي.
2- حقها في المهر.
3- لها أن تكون (سيدة أعمال) سواء في تجارة أو صناعة، أو بيع وشراء، أو استيراد وتصدير، لها أن تمارس هذا بنفسها أو تختار وكيلا لها.

وحين تتناول المرأة والقضاء في الإسلام تتعرض للمسائل التالية: المرأة في التشريع الإسلامي، وآراء حول معيار القضاء، بالإضافة إلى آراء حول شروط من يتولى القضاء، وأخيراً واقع المرأة الآن. مؤكدة أن أول ما يطالعنا في الإسلام نظرته إلى الرجل والمرأة أنهما متساويان في عمارة الأرض بالتناسل، مع المشاركة التامة، لا امتياز فيه لأحدهما على الآخر[8].

لقد كفل الإسلام للمرأة فيما تؤكد نصير حق الولاية، وتوزيع المسئولية بينها وبين الرجل تبعا للولاية الثابتة للجميع، على اختلاف أعمالهم في المجتمع، وكفل لها حق التملك، والتصرف، والوصاية والحضانة للصغار، وكفل لها إبداء الرأي والحوار والجدال والنصح، وكفل لها أهليتها في أمور الدين .. إلخ.

إن المرأة الآن وصلت إلى مستوى من الثقافة والعلم، إلى أرقى المستويات. وأكثر من هذا فالمرأة في كلية الحقوق هي التي تؤهل القاضي وتسلحه بالعلم والمعرفة القانونية، وتصنف له المؤلفات العلمية وتسلمه مفاتيح التقاضي والأصول القانونية، فكيف تكون هي المعلمة للرجل والمؤهلة له وهي التي تجيزه لهذا العمل ثم تحرم منه لا لنقص ولا عيب في العلم، أو غياب قدرات أو خبرة أو نضج. ونقول لها الذنب الوحيد أنك أنثى؟!!

خلاصة القول، عندها، أن تقلد المرأة منصب القضاء لا يوجد ما يمنعه من السند الشرعي والرأي الفقهي والواقع العملي للمرأة التي تمتلك مقومات هذا العمل، ولا تقل فيه عن الرجل، ولنبدأ بأبسط أنواع القضاء والذي يعتبر من صميم عملها واهتماماتها: وهو القضاء الأسري أو الاجتماعي أو الأحداث، أو الأحوال الشخصية.ويكتمل هذا الفصل ببيان طبيعة الموقف الإسلامي من مشاركة المرأة السياسية وهو موضوع الفصل الرابع عشر الذي يتناول بيعة النساء، ومشاركة المرأة في الهجرة، بالإضافة إلى مشاركة المرأة في بيعة العقبة الثانية، وحق المرأة في الوكالة، وأخيراً حق المرأة في التحكيم. فنجد

بالنسبة لبيعة النساء، أن الإسلام أتاح للمرأة ممارسة الحق السياسي (فبيعة النساء) للنبي الكريم بعد فتح مكة سنة 8هـ/630م تكون وثيقة الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، وشاهد على دورها في مجتمع العهد النبوي وممارستها العملية لهذا الحق، مستمدة مقوماتها التشريعية من القرآن الكريم.

تقول: سجلت بيعة النساء وما دار فيها من حوار صريح بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين النساء دستوراً عقديا وسياسيا على مستوى رفيع من الممارسة الفعلية لحق المرأة السياسي، وقد حوت البيعة ارتباطاً وثيقاً بين الانتقال من سلطة دولة الشرك والوثنية إلى سلطة دار الإسلام، فهو عمل سياسي وديني ترتب عليه كيان سياسي سليم للمجتمع الإسلامي.

إن ممارسة المرأة لأمورها الدنيوية وعلى رأسها العمل السياسي لا غبار عليه، طالما تلتزم المرأة بأحكام الإسلام وآدابه، في التعامل مع الناس في المجتمع الكبير خارج بيتها، وأن قرار المرأة في البيت ليس سجنا لها فيه، ولكنه توجيه إلى مكان عملها وأدائها لرسالتها الجليلة في الحياة، ولكن إذا اقتضت مشاركتها في أمور المجتمع فلا غبار في أن تخرج من بيتها لتكمل رسالتها في هذا الجانب.

ولن ننتهي من هذا المحور دون الاشارة إلى دراستها "السيداو والشريعة: اتفاقية حقوق المرأة وملائمتها مع الشريعة الإسلامية" الصادرة عن مركز قضايا المرأة المصرية الذي يتمتع بوضع استشاري بالمجلس الاقتصادي والاجتماعي بالامم المتحدة.في هذه الدراسة تتناول مدي ملائمة اتفاقية منع كافة أشكال التميز ضد المرأة (السيداو) مع ثوابت الشريعة الإسلامية، مؤكدة علي ضرورة الانفتاح علي هذه الاتفاقية وعدم النظر إليها باعتبارها نتاج لثقافة الغرب أو كما قالت إننا إذا أحسنا الظن وأخذنا هذه الوثيقة بعيدا عن ثقافة الكراهية والتربص ونحينا جانبا فلسفة المؤامرة سنجد فيها الكثير مما يتفق مع شريعتنا.وترجع سوء الظن بهذه الاتفاقية إلي التأثير السلبي الذي تركته الحقبة الاستعمارية في نفس الشعوب الإسلامية.

وبعد أن تعرض الدراسة بشكل موجز للمجهودات الدولية من أجل قضية إنصاف المرأة منذ عام 1952 إلي سريان اتفاقية السيداو عام 1981، تشير إلي أن وثيقة السيداو سلطت الضوء علي قضايا المرأة المصرية التي همشت من جراء تسييد الموروث الثقافي والعرف الاجتماعي نتيجة الخلل في فهم بعض النصوص أو تأويلها حسب فهم رغبات البشر أو بما يتسق مع العرف والموروث الثقافي والعرف الاجتماعي

نتيجة الخلل في فهم بعض النصوص أو تأويلها حسب فهم رغبات البشر أو بما يتسق مع العرف و الموروث الثقافي وليس حسب مراد الله سبحانه وتعالي.

ومن أهم ما تركز عليه. مناقشاتها للفارق الدقيق بين مصطلح المساواة التي تتبناه وثيقة السيداو وبين العدالة والإنصاف وفقا لمفاهيم الشريعة الإسلامية. فرغم أن الإسلام يقر المساواة بين المرأة والرجل ما يترتب عليها من حقوق وواجبات بين المرأة والرجل في المساواة المنصفة دون فجاجة أو حيف وبعدالة تامة.

ترى د. آمنة نصير أن التعبير الملائم لواقع الحياة ولطبيعة الحقوق بين النوعين أم يسمي ذلك باسم العدالة والإنصاف ورفع الظلم والغبن عن جميع الأطراف الرجل والمرأة وقد تحققت العدالة بينهما في آيات عدة من القرآن الكريم وتحتوي الدراسة تحليلا شاملا لمواد اتفاقية السيداو من زاوية مدي تطابق هذه المواد مع ثوابت الشريعة الإسلامية وهي تري معظم المواد متوافقة مع ثوابت الشريعة الإسلامية وإن توقفت عند نص المادة (16) التي تعتبرها من أخطر مواد الوثيقة في الاختلاف فيما ورد من بنودها أنها تتصادم مع الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وقوامة ووصاية وولاية وحقوق وواجبات الزوجين وحقوق الأولاد. والأمر الآخر أن هذه الدراسة بما حوته من آراء توضح الفلسفة التي كانت وراء تحفظ الدول العربية والإسلامية.

القضايا الراهنة وموقف الإسلام منها:

ونقدم هنا نموذجين من القضايا المثارة الحالية والتي تناقش على مستويات متعددة فكريا وسياسيا ودوليا وهما قضية حوار الحضارات وقضية حماية البيئة.

1- حوار الحضارات:

وقد شغلت آمنة نصير بقضية حوار الحضارات ردا على الدعاوى التي أثيرت حول فكرة صدام وصراع الحضارات. تقول: هذا البحث ثمرة تفكير عميق وتأمل فيم يدور حولنا من صراع قديم متجدد، تخوض غماره البشرية نتيجة أطماع من قبل القوى المسيطرة على هذه المرحلة، ولتبرير وتجميل هذه السيطرة، رفع الغرب تهمة ربط الإرهاب بالإسلام ظلما وعدوانا فقمت من خلال المنهج التاريخي ومن واقع دستور السلام، بتقليب الصفحات والوثائق للرد العلمي من خلال موقف الإسلام وعلاقته بالآخر في الحوار، واحترام المعاهدات وأخلاق المحارب المسلم، وأرقى أنواع العلاقات الإنسانية

بين المسلم وغير المسلم في داخل ديار الإسلام أو في البلاد التي تم فتحها انطلاقا من نظرة الإسلام لمكانة الإنسان.

ويؤكد على أهمية الحوار في الرد على دعاوى الأدعياء فيما يلصق بالإسلام من أقوال ظالمة أو مجهولة، وتبين احترام الإسلام للإنسان، وبلغة الحوار وهي أنجح وسيلة على ما يظهر من وقت إلى آخر من آراء ونظريات مثل نظرية "صامويل هنتنجتون" التي لاقت رواجا عظيما في هوس البحث عن العدو الجديد بعد سقوط الاتحاد السوفيتي.

ترى نصير أن هذه الدعوى أثيرت ثانية لإثارة الصدام والصراع بين المسلمين والمسيحيين، من هنا تناولت القضية مجددا وأصدرت هذا العمل "حوار الحضارات"، الذي يتناول: الحوار معناه ومفهومه، الحوار في القرآن، مفهوم التفاوض وعلاقته بالحوار، مفهوم المناظرة والجدال، صفحات من علاقة الإسلام بغير المسلمين، صور من عصر الخلفاء لتثبيت منهج الإسلام مع الآخر، صور مشرفة من واقع المسلمين وأهل البلاد المفتوحة، صور حضارية لمكانة الإنسان في الإسلام، مكانة الإنسان في النص القرآني، العدل والمساواة لأهل الذمة، المستأمنون وإنسانية المنهج الإسلامي، تواصل الحضارات، حالة أوروبا قبل الفتح الإسلامي للأندلس، واقع الحوار وآلياته[9].

مؤكدا على الأحداث المزعجة التي ألمت بمصرنا في الآونة الخيرة بصفة خاصة، جعلتها تعيد طبع هذا الكتاب، وتقدم هذه الدراسة إلى أهل مصر المحروسة والتي كانت موجهة للآخر الذي لا يعرف سماحة الإسلام وعدالته، تقول: ورأيت أن أتوجه به إلى أهلي من المسلمين والمسيحيين، خصوصا من تناسوا ما بيننا من تاريخ وحضارة وثقافة على مدى قرون طويلة. وأن يدرك الجميع أن اختلاف الناس في العقائد هو إرادة إلهية، ولو شاء الله أن يجعل الناس أمة واحدة لفعل ذلك، ولكن الاختلاف هو إثراء للبشرية متى عرفت حكمة الاختلاف وضوابطه.

2- الإسلام وحماية البيئة:

شغلت آمنة نصير بتلك القضية التي شغل بها مفكرو وقادة البشرية، والتي تمثل التهديد الأعظم لمستقبل كوكب الأرض وهي قضية البيئة. فقد أصبحت فلسفة البيئة وأخلاق البيئة محور البحث الدائم لتجنب البشرية أخطار الدمار الشامل. ومن هنا جاء

كتابها "الإسلام وحماية البيئة"* الذي تتناول فيه على امتداد فصوله الموضوعات التالية: **الفصل الأول:** علاقة الإنسان بالكون في ضوء الشريعة الإسلامية. **الفصل الثاني:** تنظيم الإسلام لقوانين البيئة في حمايتها وتوزيع ثرواتها. **الفصل الثالث:** تلويث الأرض والماء وموقف الإسلام منه. **الفصل الرابع:** نماذج من ملوثات البيئة. **الفصل الخامس:** المؤتمرات والتشريعات القانونية لحماية البيئة. **الفصل السادس:** الضوابط الأخلاقية في حماية البيئة.

وانطلاقا من أن كل شيء خلقه الخالق متقن وفي أحسن تقدير، ويأتي الإنسان ويفسد البيئة أو يهملها أو يسيء التعامل معها، أو لا يحترم ما سخره الله له، يكون قد خان ما ائتمنه الله عليه وكلفه بتعميرها. وهي ترى أننا عندما نتأمل الآيات على اختلافها نجدها قد اشتملت على جميع محتويات البيئة وتعريفاتها المختلفة من سماء وأرض وهواء وماء وبحار وجبال ونظافة، ونهت عن الملوثات السمعية والمرئية والمحسوسة على اختلاف السلوك الإنساني، ومن هذا المفهوم ومن خلال المنهج الإسلامي في النظرة إلى البيئة، ومطالبة الإنسان بحمايتها فيما ورد من آيات في هذا الشأن، أو ما جاء في السنة الصحيحة من التحذير من إفسادها، كل هذا استرعى انتباه الأستاذة الدكتورة، كما تخبرنا، منذ أكثر من عشرين عاما، فكان هذا البحث للتأكيد على أن حماية البيئة قضية إسلامية منذ أن نزل الإسلام، وأنها ليست وليدة اليوم(10).

فهي رعاية الإنسان للبيئة من منطلق عقدي، وهذا له مدلول مهم هو أن الإخلال أو الإفساد في الأرض – من أي نوع من أنواع الفساد – سواء في البيئة الطبيعية أو الاجتماعية يعتبر مخالفا للشرع يعاقب عليه مالك هذا الملك.

تؤكد نصير على أن البعد الأخلاقي في التعامل مع البيئة مسألة ضرورية من أجل استقامة الحياة، وسير نظام الوجود سيرا محكما ملتزما بأسبابه ومسبباته.

وتتناول في**الفصل الثاني: تنظيم الإسلام لقوانين البيئة في حمايتها وتوزيع ثرواتها:** مؤكدة على اعتناء الإسلام بالبيئة بكل معانيها وأبعادها سواء ما يخص الأرض وقوانين التعامل معها، أو علاقة الإنسان بها في حال تملكها أو رعايتها والحرص عليها من كل أذى يصيبها نتيجة عبث الإنسان، مع رعاية العلم والعلماء الذين يسعون للترقي في العلم لكي ينهضوا بالبيئة بكل أنواعها وأبعادها، سواء فيما يخص الإنسان أو مكونات الكون من سماء وأرض وبحار وجبال... إلخ.

---

*

كما يجيز الشارع لولي الأمر أن يتدخل عندما يسيء الناس تدبير أمواله وذلك عند اختزان المال، أو ترك الأرض بورا بدون زراعة أو إهمال في رعايتها، وكما يجيز له التوصية والإرشاد عن طريق التنمية والإنتاج والتجارة والصناعة والزراعة الملائمة للمصلحة العامة، حيث يحدث أن يميل مالك الأرض إلى زراعتها ليسبب ضررا اجتماعيا أو أذى للأرض، فتوجيه الإنتاج والاستثمار وجهة رشيدة بحسب حاجة المجتمع ومصلحته من المسائل المهمة التي اهتم بها الفقهاء في أبحاثهم، فالتعسف في استخدام حق الملكية في الأرض مما يؤدي إلى أذى للبيئة أو الواقع الاجتماعي والاقتصادي لإنسان من المسائل التي اهتمت بها الشريعة الإسلامية، والتي زخرت بالقيود التي تصون عدم استبداد المالك فيما يملك مما ينتج عنه ضرر بالجيران. وتقدم لنا أمثلة مما أورده فقهاء الشريعة الإسلامية من التطبيقات لهذه الفكرة حيث ذهبوا إلى أنه لا يجوز للمالك أن يتخذ من داره حماما من شأنه انبعاث الدخان الذي يؤذي الجيران، وكذلك إذا بنى رجل طاحونة خيل، وكان من شأنه إصابة الجار بأضرار ناتجة من روائح الخيل ووضم البهائم ومن الأصوات المزعجة الناشئة من إدارة الطاحونة فإنه يؤمر شرعا برفع الطاحونة ومنع الضرر.

وهي ترى أن علاقة الإسلام بالبيئة في باب الملكية لها بناء عقدي خاص، من حيث إن الملكية الحقيقية لله الخالق الواحد، وأن الاستخلاف فيها يتم بتشريعات قويمة راعى فيها الخالق الدقة والعدالة بين البشر حتى يسود البناء الهادف لتنمية الموارد والنهوض بالبيئة، فأقام الشارع الحدود لحق التملك وما يشمله من أموال وثروات ووضع له الضوابط التي من شأنها تقليل الفوارق بين طبقات المجتمع.

إن زيادة أعداد البشر والتطور التكنولوجي انعكست على البيئة، وظهرت أنانية الإنسان في الرغبة في الكسب السريع في النمو في المشروعات الكبيرة التي جاءت على حساب الأرض الخضراء ثم اتضحت بعد ذلك السلبيات الجانبية الكثيرة لهذه المشروعات في إفساد البيئة وعدم صلاحيتها في مد الإنسان بالحياة الرغدة التي أرادها له الخالق. وإزاء هذه القضية الملحة، تقدم نصير عشرات الآيات التي توضح مكانة الأرض وما تحتوي، أوج على الإنسان أن يراعيها ويصون نعمة الخالق الذي خلقها له بضمير وعناية لحاضره ولمن يأتي من ببعده من ذريته.

وتبين موقف السنة النبوية الذي يحض على التعامل مع البيئة بصورة نظيفة وتمنعه من إلقاء الفضلات أو الأذى الذ يؤثر في نظافتها ونائها. عن أبي هريرة أن رسول الله

قال: "اتقوا اللاعنين. قالوا: وما اللاعنان يا رسول الله؟، قال: الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم".

ومن هنا يتضح رعاية الإسلام للأرض ولزراعتها حتى وإن قامت الساعة وفي أحد الناس فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها، فهي تأكيد على رعاية الإسلام لاستمرار حياة الأرض مخضرة بالخيرات التي تمد الإنسان بالحياة إلى آخر لحظة من عمر البشرية.

الهوامش والملاحظات:

1- د. آمنة نصير: محاضرات في علم التوحيد، مطابع القدس، الأسكندرية 1998، المقدمة.

2- د. آمنة نصير: إنسانية الإنسان في الإسلام، سما، المجموعة الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة 2014 ص8-9.

3- المصدر السابق، ص11.

4- المصدر السابق، ص17.

5- بكر إسماعيل: الأستاذة الدكتورة آمنة محمد مصير حياتها وفكرها، مكتب البابرس، القاهرة 2002 ص 17-18.

6- آمنة نصير: المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق، دار الكتاب الحديث، القاهرة 2009 ص77-88.

7- المصدر السابق، ص127 وما بعدها.

8- المصدر السابق، ص157.

9- د. آمنة نصير: حوار الحضارات من أجل الإنسان، دار ليدرز للنشر والتوزيع، القاهرة 2012 وما بعدها.

10-د. آمنة نصير:

زينب الخضيري واركيولوجيا القراءة

القراءة العربية للقراءة اللاتينية للفلسفة الإسلامية

تمثل زينب الخضيري بكتاباتها المتعددة حول أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط توجهًا فلسفيًا لا يتوقف عند البحث المقارن بين الكتابات العربية الإسلامية لكبار الفلاسفة المسلمين في المشرق والمغرب ابن سينا وابن رشد أو بين أهم الفلاسفة الأوربيين في العصور، روجر بيكون Roger Bacon،جيوم دوفرنيGuillaume d'auvergne، توما الأكوينيThomas Aquinas، ألبيرت الكبير ، ولا يتوقف هذا الاتجاه عند قضية التأثير والتأثر والذي يعنى تأثير الفلاسفة المسلمين وتاثر تلاميذهم اللاتين بهم، بل أن أهم ما يميز هذا التوجه الفلسفي هو ما يمكن أن نطلق عليه قراءتها الاركيولوجية أو بمعنى أدق طريقتها في أركيولوجيا قراءة القراءة اللاتينية للنصوص الإسلامية بيان مبررات اختياراتهم لمن يترجمون لهم وطبيعة ونوعية وغايات القراءة.

تنطلق زينب الخضيري في كتابيها "الرشدية اللاتينية"[1] و"ابن سينا وتلاميذه اللاتين"[2] مما يمكن أن نسميه "قراءة القراءة".وهي قراءة مركبة تتبع نصوص الفلاسفة العرب ورحلة هذه النصوص في الفضاء العربي الإسلامي وترجمتها أو ترجماتها المتعددة إلى اللاتينية والمواقف المتباينة منها التي نجدها في نصوص عدد من الفلاسفة اللاتين، وهي مواقف متعددة متباينة في عديد من القضايا الفلسفية الأساسية التي شغل بها فلاسفة العصر الوسيط.

ويمكننا أن نحدد في البداية القضايا التي تتبعتها قراءة زينب الخضيري في مؤلفات كل من ابن رشد ، عند كل من: ألبيرت الكبير ، وتوما الأكويني ، وسيجر دي برابانت , ابن ميمون ، وإسحاق البلاغ ، وهي قضايا: "التوفيق بين الفلسفة والدين أو مشكلة العالم" و"مشكلة النفس العاقلة" . وتتبعها لقضية "النفس " و "الموقف من أرسطو" كما تحددت معالمها لدى ابن سينا في كتابات كل من : جيوم دوفرني وتوما الأكويني وروجر بيكون.

وما نود أن ننبه عليه قبل بيان منهجية اركولوجيا القراءة لدى الأستاذة المصرية هو أن قراءتها لا تتوقف فقط عند تحليل نصوص الفلاسفة اللاتين لبيان مواقفهم المتعددة من القضايا التي أشرنا إليها والتي تمثل نصوصًا في المدونة الفلسفية العربية الإسلامية، خاصة إذا بينا أن هذه المدونة هي بدورها مليئة بنصوص سابقة عرفها اللاتين من مصادر آخرى وهي هنا كانت مواقفهم وقراءتهم نتاج لقراءات مقارنة لنصوص عربية إسلامية هي بدورها قراءة يونانية لنصوص أرسطية. بل إنها، وهذا ما يميز، تسعى إلى فهم وتفسير هذه النصوص انطلاقا من رؤية أوسع للحضارتين العربية الإسلامية، واللاتينية الوسيطة.

وهي واعية بتداخل هذه النصوص وبناء عليه فهي تحدد مواقف الفلاسفة اللاتين من نصوص ابن سينا وابن رشد وليس فقط نتاجاتهم الفلسفية في القضايا المشار إليها بل أيضًا على مدى معرفتهم بنتاج الفلاسفة اليونان في نصوصهم اليونانية أو عبر ترجمات لاتينية بالإضافة إلى ثابت بنيوي أساسي يحكم قراءة الفلاسفة اللاتين للنصوص العربية الإسلامية والنصوص اليونانية المبثوثة في ثناياها أو التي وصلت عبر مصادر أخرى هذا الثابت الأساسي هو العقيدة المسيحية التي تحدد لهم اختياراتهم والتي وفق لها تقبلوا النصوص اليونانية وكأن مسعى قراءات هؤلاء الفلاسفة وهدفهم هو الإجابة عن سؤال إلى أي مدى يمكن أن تفيدنا هذه النصوص التي تمثل تجربة دينية عقائدية وحضارية سابقة في تحديد العلاقة بين الفلسفة والعقيدة في تحديد موقف الكنيسة من الفلسفة والنصوص الأرسطية التي تخالف ظاهر العقيدة المسيحية.

تحيل قراءة الخضيري لقراءة الفلاسفة اللاتين لكل من القراءة العربية الإسلامية والقراءات اللاتينية الأولى للفلسفة اليونانية. مما ينقلنا إلى قراءة أو قراءات الفلاسفة المسلمين لأرسطو . وقد شغلنا انشغالا كبيرًا في تراثنا الفلسفي بالقراءة الإسلامية للفلسفة اليونانية مما يمكن أن نشير إليه خاصة لدى رائدين من رواد الفلسفة في فكرنا المعاصر شغلا بقضية القراءة العربية الإسلامية للفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص انطلاقًا من النصوص الإسلامية وتفسيراتها للقضايا الفلسفية التي تشغل العصر الوسيط.

الرائد الأول الذي تعتمده الخضيري وتتابع أعماله بعناية واهتمام كبير هو إبراهيم بيومي مدكور صاحب كتاب "الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق" خاصة عمله الأول بالفرنسية في رسالته للدكتوراه عن "أورجانونأرسطون عند العرب". خاصة دراسته Avicenneen Orient et enaccideint. DansMidea tome 15, 1982.

والرائد الثاني الذي قدم قراءة متعددة لبيان "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" وخاصة "أرسطو عند العرب" وتتبع منطق أرسطو وقراءة وشروح وتعليقات الفلاسفة العرب عليه مثلما قدم دراسات أخرى حول كل من أفلاطون في الإسلام وأفلوطين عند العرب والأفلاطونية المحدثة عند العرب. ويمكننا القول إننا بهذه النوعية من الدراسات تجاوزنا قضية تأثر العرب بالفلسفة اليونانية وحفظها ونقلها للفلاسفة الأوربيين في العصور بل والخطأ في فهمها لعدم قدرة عقلياتنا على التأمل الفلسفي النظري المجرد.

ورغم أن مجال البحث في قراءات العرب لفلسفة أرسطو ما تزال تشغل الباحثين إلى اليوم فنحن مازلنا في حاجة إلى تحديد القراءات والمواقف المختلفة من نصوص المعلم الأول ، خاصة بعد الجهود التي قدمها العلامة الجليل المرحوم أحمد عثمان في رصد الترجمات العربية عن اليونانية والترجمات اللاتينية عن العربية. والسؤال لا يزال مطروحًا حول كيفية تلقى وتأويل العرب للفلسفة الأرسطية التي يعرف القارئ المتخصص أنها بدورها قراءة خاصة للفلسفات اليونانية السابقة عليه والمعاصرة له.

وتدرك زينب الخضيري تلك الطبقات المتراكمة بعضها فوق بعض من القراءات والدوافع إليها والاختلافات بينها . ودعنا نتساءل وقد قدمنا قراءة أولية لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس عند الفلاسفة المسلمين[3] وأشرنا إلى قراءة أرسطو للمذاهب الأخلاقية السابقة عليها وقد أشار أيضا إسماعيل مظهر في كتاب فلسفة اللذة والألم إلى ما تدين به فلسفة أرسطو لأصحاب مذهب اللذة من الفلاسفة اليونان السابقين عليه[4]. أقول علينا أن نتساءل عن قراءتين سابقتين على قراءة الفلاسفة اللاتين لأعمال الفلاسفة المسلمين القراءة الأولى هي قراءة: الكندي والفارابي والعامري وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد للفلسفات اليونانية أو لفلسفة يونانية محددة. ويمكننا بعد ذلك أن

نخصص وهنا يتحدد السؤال حول القراءة العربية لأرسطو. والقراءة الثانية الأسبق هي قراءة أرسطو للفلاسفة اليونان السابقين والمعاصرين لهوهو ما يحدث في المدونة الفلسفية الأوربية خاصة لدى الفلاسفة المعاصرين هيدجر (1889-1976) Heidegger وبول ريكور[5].

نحن إذن أمام قراءة أو "قراءة للقراءة". والقراءة هنا متعددة تاريخية تراكمية ولذا وجدنا في ما قدمه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكوفيعنوان أحد كتبه ما يصلح توظيفه لتوصيف جهد زينيب الخضيري وهو "اركيولوجيا القراءة".

تخبرنا زينب الخضيري في كتابها "اثر ابن رشد" -والذي تساير فيه معظم أو كل الباحثين من أنه الشارح أو الشارح الأعظم- عن هدفها وهو بيان تأثير ابن رشد في فلاسفة العصور الوسطى ، وأن منهجها هو : المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هي خير دليل على صحة الرأي ، كما أن المقارنة هي الوسيلة الوحيدة التي تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة في مثل هذا النوع من الدراسات[6].

وتضيف في مقدمة كتابها "ابن سينا وتلاميذه اللاتين" قائلة "بينما اكتفيت في دراستي عن الرشدية اللاتينية بإبراز ما أخذه اللاهوتيون والفلاسفة اللاتين من الشارح ، تجرأت في دراستي هذه وخطوت خطوة أبعد عندما حاولت تبين لماذا التمس هؤلاء اللاتين حلا لبعض المشاكل الفلسفية عند ابن سينا بالذات دون غيره من الفلاسفة ، وكيف وظفوا العناصر السيناوية في بناء مذاهبهم هم ، فحاولت مثلا وأنا بصدد مشكلة النفس تحليل نظرية النفس عند كل من جيوم دوفرني وتوما الأكويني حتى إذا ما وقعت على العناصر السيناوية فيها اجتهدت في الوقوف على كيفية استغلالها وعلى الداعي إلى هذا"(ص10).

وبلغة جادامرالهيرمينوطيقية ، فهي تكتفي في الكتاب الأول عن أثر ابن رشد بالوصف فقط، بينما تسعى في الكتاب الثاني "ابن سينا وتلاميذه" ، وهذا ما يميزه عن الكتاب الأول بالانتقالمنالفهم إلى التفسير، أي أننا بإزاء قراءة واعية مأووله لقراءة الفلاسفة اللاتين في العصور الوسطى للفلاسفة المسلمين ونظر لكون ما تقدمه زينب الخضيري يطرح العديد من الاسئلة ويثير الكثير من القضايا حول الفلسفتين الإسلامية والغربية أو الخصائص المختلفة للقراءة العربية والأوروبية للفلسفة، فنحن نؤكد على

تاريخية قراءتها وطبقاتها المتعددة التي تعود بنا من القراءات اللاتينية الأحدث إلى النصوص اليونانية والعربية الأولى.

من الواضح وجود ثلاث مراحل تاريخية في السياق الحضاري الذي تقرأ فيه كل فلسفة الفلسفات السابقة عليها، الأولى هي القراءة الإسلامية للفلسفة اليونانية بكل تعقيداتها وتنوعها وثرائها ودينها للفلسفات اليونانية السابقة عليها.

تتبلور الأولى، حين كتب نللينو "من الأسكندرية إلى بغداد" كان يتحدث عن حضارة جديدة وهي الحضارة الإسلامية في بغداد التي تتخذ مكان حضارة سابقة عليها هي الحضارة اليونانية الهليستنية في مرحلتها الأخيرة في الاسكندرية ، وفي بغداد قدم المترجمون السريان والفلاسفة العرب المسلمون قراءة هامة موسعة مترامية الأطراف متشعبة الجوانب للكثير مما انتجته الفلسفة اليونانية في عصورها المتتابعة وأتجاهاتها المتعددة ولدى كبار فلاسفتها سقراط وأفلاطون وأرسطو مما أطلق عليه ريتشارد فالتزرGreek into Arabic"من اليونانية إلى العربية". وهو ما نجده لدى بدوي في أعماله المتعددة خاصة : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ومخطوطات أرسطو في العربية وغيرها[7]. ونجد رصدًا لها كما ذكرنا لدى إبراهيم بيومي مدكور، خاصة في رسالته للدكتوراه بالفرنسية.

والثانية هي القراءة الغربية في العصور الوسطى للفلسفة الإسلامية وللقضايا التي أثارها الفلاسفة المسلمين والتي تختلف عن القضايا التي شغل بها الفلاسفة اليونان خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين ونجد في جهود زينب الخضيري خير مرشد لهذه القراءة والتي يمكن أن يندرج فيها جهود البعض في رصد اهتمامات الفلاسفة المسلمين في فلاسفة العصر الحديث كأثر الغزالي وابن سينا في ديكارت مثلا وهي قراءة لا تقل أهمية عن قراءة المسلمين للفلسفة اليونانية ، وذلك لتجديد عوامل وأسس النهضة الأوروبية المعرفة وكيفية توظيفها للتراث السابق عليها. وإن كنا بالطبع نلمح مبالغات عديدة في بيان أثر الفلاسفة المسلمين على الفلاسفة المحدثين حيث نجعل ديكارت أقرب ما يكون إلى الصوفية والمتكلمين المسلمين في إيجاد تشابهات مستحيلة بينهما[8].

وهناك ثالثا قراءتنا نحن المعاصرون للفلسفة الغربية الراهنة وهو مجال نجتهد فيه ويجتهد فيه غيرنا لقراءة الفلسفة الأوربية الحديثة في فكرنا العربي المعاصر وقد وضحنا أهدافه وأهميتها في مواضع مختلفة من أعمالنا التي سعينا فيها إلى تحديد معالمه هذه القراءة . وقدم نماذج لها وهي لا تزال محاولة في بدايتها لمعرفة كيفية تعاملنا مع الفكر العربي الحديث والمعاصر.

ويمكن القول أن القراءة المركبة التي تقدمها الخضيري تتضمن وتتجاوز القراءة الأولى. ويظهر تجاوزها للقراءة الأولى واحتوائها عليها في تناولها لهدف القراءة في الفصل الثاني من كتابها والذي عنونه "الأرسطية الرشدية في أوروبا المسيحية والفصل الأول من الباب الثالث عن مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد"[9].

وإذا ذكرنا القضايا التي تناولتها في كتابها "ابن سينا ..." وعناوين فصوله لأدركنا ارتباط قراءتها التي تعرض لها بما قدمه ابن سينا من قراءة أو قراءات لأرسطو ، قراءة مشائية ، وقراءة مشرقية ، فهي تتناول في الباب الأول : أثر موقف ابن سينا من أرسطو في بعض فلسفات العصور الوسطى خاصة في الفصل الثاني عن ابن سينا وأرسطو[10] وتظهر قراءتها المركبة في الفصول الثلاثة الأخيرة من الباب الأول عن جيوم دوفرني بين أرسطو وابن سينا ، والاكويني مؤسسي صرح الارسطية المؤمنة وروجر بيكون بين أرسطو وابن سينا.

تتابع الخضيري رواد القراءة العربية للفلسفة اليونانية ، كما يظهر ذلك في إشارتها الواضحة لجهود إبراهيم بيومي مدكور الذي تصفه بلقب ابن سينا "الشيخ الرئيس" وتطلق عليه أستاذنا "الرائد" ؛ رائد هذه النوعية من الدراسات التي تتخذ القراءة عنوانا لها، فهو صاحب "أرجون أرسطو في العالم العربي" الذي قدم "قراءة الفلاسفة العرب للمنطق الأرسطي" . ومما يدل على ذلك أيضا أشاراتها في مراجعها لكتاب عبد الرحمن بدوي "أرسطو عند العرب" وما يحتوى عليه من رسائل خاصة رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا وكتاب المباحثات .

وسوف نتناول في الفقرتين التاليتين من بحثنا أركيولوجيا قراءة الفلاسفة اللاتين لابن رشد أولا وثانيًا قراءتهم لابن سينا وفق قراءة الخضيري.

ثانيا: قراءة القراءة الرشدية للفلاسفة اللاتين:

ما تؤكد عليه زينب الخضيري في كتابتها عن الرشدية، أو أثر ابن رشد، هو ضرورة القراءة ليس فقط لتأثير ابن رشد على الفلاسفة الغربيين في العصور الوسطى بل لفلسفته هو أيضا. وفلسفته تتحدد عند متلقيه بموقفه من أرسطو ، وابن رشد عندها هو حامل لواء العقلانية في العصور الوسطى ، الذي كان عليه أن يتحمل وحده كل الهجوم الذي يثيره دائما في كل عصور ذلك الاتجاه الذي يضع العقيدة في المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل في خدمة تلك العقيدة والدفاع عنها[11]. لقد كان من الممكن فيما ترى الخضيري أن تتجاهل العصور الوسطى المسيحية ابن رشد ، إلا أنها اقبلت على قراءته واستقبلته باعتباره اعظم شراح أرسطو . أي أن قراءة ابن رشد للمعلم الأول كانت "تأشيرة" دخول ابن رشد إلى أوروبا ، وقد أعطيت له هذه "التأشيرة" لأنه فعل لأرسطو ما لم يفعله المؤلفون المسلمون إلا للقرآن[12].

وفي سطرين شديدي الحساسية كأنها تتابع خلجات القراءة الداخلية الصامتة التي يقوم بها ابن رشد لأرسطو تقول: "فبدا في معظم الأحيان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه [للقارئ أن يتوقف عند بدا ... وكأنه] مما جعل فلسفته [كما تواصل الخضيري] تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة(ص5)وتلك إشارة تأسيسية توضح أحد أسباب إقبال العصور الوسطى المسيحية على ابن رشد وهي قراءته المتميزة لأرسطو وما فهم منها من توافق الحكمة والشعرية.

وتحدد لنا الخضيري مصادر قراءتها أو الدراسات الممهدة لهذه القراءة أو قل بدقة القراءات الأولى، التي تواصلها وتخالفها تارة وتعدلها تارة وتتجاوزها تارة أخرى. تذكر لنا قراءة أرنست رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" ومونك في كتابه "امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية" وقد يساعدنا بيان تحليلها وقراءتها النقدية لعمل رينان في مقدمة دراستها في التعرف على ملامح قراءتها الخاصة واختلافها عن قراءة رينان.

بداية تقر الخضيري أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة للقراءة التالية لقراءة اللاتين لابن رشد. وقدم لمحات عديدة حول هذه القراءة، إلا أن هذه اللمحات أو النظرات كانت سليمة حينا خاطئة أحيانا. وتبرر ذلك بندرة المنشور والمحقق من

المخطوطات وهي تحدد لنا ما اعتبرته ابرز أخطاء رينان والدراسات الأوروبية الأخرى لأثر ابن رشد في العصور الوسطى:

أولا: اعتبار المدرسة الفرنسيسكانية رشدية النزعة واعتبارها من معاقل [حصون] الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر. وهي تخبرنا أنها كانت تؤمن بهذه الفكرة في بداية بحثها إلا أنها بعد الدراسة خاصة دراستها لروجر بيكون وهو من المع الفرنسيسكان وجدت أن العكس هو الصحيح ، فهذه الطائفة متأثرة بالاتجاه الأفلاطوني المحدث والأوغسطينية مما جعلها تميل إلى ابن سينا أكثر من ابن رشد مما جعلها تحارب الأرسطية الرشدية. (الخضيري ص6).

ثانيا: تأكيد رينان على أثر ابن رشد في الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضل الأكبر في حفظ التراث الرشدي وفي نقله إلى أوروبا المسيحية. وترى مقابل ذلك أن اليهود قد تأثروا بابن رشد وإن لم يكن بالصورة الضخمة التي أظهرتها قراءة رينان ، فلم يكن ابن ميمون وهو أعظم علماء الكلام اليهود على الإطلاق فيلسوفا بل مجرد عالم كلام وهو في هذا يختلف اختلافا جوهريًا عن ابن رشد الفيلسوف العقلاني الجرئ. (الموضع السابق)

ثالثا: إغفال رينان ذكر إسحاق البلاغ ، الوحيد بين اليهود الذي يحق له حمل لقب فيلسوف وهو في نظرها الرشدي الوحيد ، الذي التزم إلى حد كبير جدًا بالأرسطية في تأويلها (قراءتها) الرشدي مما جعل رينان لم يتبين الحجم الطبيعي لأثر ابن رشد في الفلسفة اليهودية. (نفس الموضع)

رابعًا: إغفال الكثير من الدراسات أو معظم الدراسات التي تتناول فلسفة كل من البيرت الكبير وتوما الأكوينيوتأثرهما بالفلسفة الرشدية أو تقديم قراءة تقلل من شأن هذا الأثر. وهي تلتمس العذر لأصحاب هذه الدراسات لأن كل من البيرت الكبير وتوما الأكويني من عمد الكنيسة الكاثوليكية والمساس بفكرهما هو مساس بفكر الكنيسية ذاته (الخضيري، أثر ابن رشد،ص7).

تقدم لنا الخضيري مبررات قراءتها وفي مقدمتها وأهمها هو أن استقبال وتلقي أوربا لفلسفة ابن رشد وبلوغها الذروة في القرن الثالث عشر في باريس أهم مرحلة في

تاريخ الرشدية اللاتينية ، "فهو يمثل العصر الذي حدثت فيه ما يشبه الصدمة للفكر المسيحي ، تلك الهزة التي ساهمت إلى حد كبير في خلق الفكر المسيحي الفلسفي المنفصل عن الفكر اللاهوتي" (أثر ،ص9).

وبناء على ذلك تحدد لنا مبررات اختيار الفلاسفة الذين شملتهم بقراءتها والقضايا الفلسفية موضوع هذه القراءة وهي: التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومشكلة العالم ، ومشكلة النفس العاقلة عند كل من : البيرت الكبير ، توما الأكويني ، سيجر دي برابانت، موسى بن ميمون ، أسحق البلاغ.

ومبررات اختيارها لألبيرت الكبير هو أنه أول من أراد استيعاب أرسطو في علم اللاهوت المسيحي ومن هنا تأثر بالشارح الأعظم لتحقيق هذا الغرض . ولا تنفصل فلسفة الأكويني عن فلسفة البيرت الكبير فهي مكملة لها وأثر ابن رشد في فكر الأكويني ما يزال موضع خلاف بين الباحثين ومن البداية تؤكد أن القديس توما لم يكن فيلسوفا بل عالم لاهوت مخلص لدينه، رأى كنوز الأرسطية يقدمها له ابن رشد فأخذ منها ما يخدم دينه ويفسره تفسيرًا عقليا وهاجم ما يتعارض مع عقيدته وهي ترى أنه على الرغم من اختلاف فكر فيلسوف قرطبة ومتفلسف المسيحية الأعظم تسللت حلول الرشدية للمشاكل المختلفة في فكر الأكويني .

وتحدد لنا قراءتها للاكويني بأن فلسفته بفضل تاثير ابن رشد كما يؤكد ماكسيم جورس في كتابه "ذروة الفكر في العصور الوسطى" تجاوزت النمط الفكري السائد وقت ذلك المتمثل في أعمال بونافنتوراوالبيرت الكبير وموسى ابن ميمون فحقق بذلك اتجاهًا تجريبيًا ماديًا ارسطيًارشديًا.

وتظهر القراءة المركبة الجدلية في بيانها استقبال وتلقى سيجر دي برابانت "الذي يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدي الصميم" متابعة التطور الذي طرأ على فلسفة سيجر نتيجة لتصاعد الضغط الديني الكبير في عصره وقد هدفت من دراسته تفسير ما إذا كان التغير الفكري الذي طرأ على فلسفته تغيرًا حقيقيًا أم تغيرًا ظاهريًا دفعت إليه ظروف الحياة الفكرية التي سيطرت عليها الكنيسة.

يتحدد إذن موقف فلاسفة اللاتين في العصر الوسيط من ابن رشد عبر محاولته تجاوز ما بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة من تعارض واختلاف. لقد كانت مهمة المشائين على اختلاف أديانهم التوفيق بين أرسطو والعقيدة وكان توفيق ابن رشد بينهما في قراءة زينب الخضيري يصلح للمسلمين كما يصلح للمسيحيين ولليهود ، لذا فإن محاربة رجال الكنيسة في القرنين 13 ، 14 هذا التوفيق وتحريم كتب ابن رشد وقتل من يتمسك بقضاياه لم يكن سوى تعصبا من جانبهم فالدين لا يتعارض في القراءة التي تقدمها مع التوفيق الفلسفي الذي يحترم حقائق الأديان الأساسية . (ص11)

نجد لدى الخضيري معيارًا رشديًا عقلانيا نقديًا تقدم على أساسه القراءات المختلفة الذي تتناولها وبناء على ذلك فإن قراءة اسحق البلاغ أقرب إلى نصوص ابن رشد من قراءة ابن ميمون الكلامية وقراءة سيجر دي برابانتالرشدي مختلفة عن قراءة توما الأكويني الأقرب إلى ابن سينا منه إلى ابن رشد[13].

وحتى تكتمل قراءة الخضيري للقراءات اللاتينية لفلاسفة المسيحية للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى تقدم قراءتها لفلسفة ابن سينا وتلاميذه اللاتين. مما يلفت الانتباه في قراءة زينب الخضيري لقراءة تلاميذ ابن سينا اللاتين لفلسفته مسألتين:

الأولى هي اختلاف الفلاسفة السيناويين اللاتين عن الرشديين‌اللاتين ، فالرشدية أقرب إلى أن تكون تيارًا يطلق عليه الرشدية اللاتينية بينما تقدم السيناويين باعتبارهم تلاميذ ابن سينا اللاتين وهم: جيوم دوفرنيGuillaume d'Auvergne وتوما الأكوينيThomas Aquinas وروجر بيكون Roger Bacon

المسألة الثانية هي حضور توما الأكويني في قراءته لكيفية استقبال اللاتين لابن رشد وحضوره في تلقى الفلاسفة اللاتين لابن سينا فهل تأثر الأكويني بهما سويًا وكيف نفسر هذا التعارض ، يمكن تفسير ذلك بكلماتها هي تقول: "لقد اخترت القديس توما الأكويني لأنه أثر ابن رشد في فكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين وتضيف أن القديس توما لم يكن فيلسوفا بل كان عالم لاهوت مخلص لدينه ، أخذ من ابن رشد ما يخدم دينه ويفسره تفسيرًا عقليًا وهاجم ما يتعارض مع عقيدته[14]. وهذا يبين أن استفادة الأكويني من ابن رشد لا تنفي حقيقة سيناويته وهذا ما يفسر تقديمها لقراءته لابن سينا واعتباره من تلاميذه اللاتين.

تحرص الاستاذة الخضيري على تحديد معالم قراءتها على مستويين مستوى المشكلات موضع القراءة والفلاسفة الذين قدموا تلك القراءة وهذا ما وجدناه في كتابها عن ابن رشد في تحديدها لمشاكل ثلاث لدى الفلاسفة الذين تناولتهم في قراءتها وهي تحدد في مقدمة قراءتها "ابن سينا وتلاميذه اللاتين" مشكلتين للقراءة الأولى مشكلة النفس ، فكتاب النفس لابن سينا كان من أهم المؤلفات في نظر الفلاسفة المسيحيين وأعمقها أثرًا والمشكلة الثانية موقف ابن سينا من أرسطو ، وأن كانت المشكلة الثانية أكثر أهمية بالنسبة لنا هنا من الأولى لأنها تتناول مباشرة قراءة أو قراءات ابن سينا لأرسطو .

يتضح ذلك في تأكيدها أن موقف ابن سينا من أرسطو ومن كل المشائية سواء أكانت يونانية أم عربية موقف شديد التعقيد فهو يقدم تأويلا جديدًا لفلسفة اعتادها مجتمعه بحيث أصبحت له بمثابة السلطة الفكرية أو التراث المقدس، أي أنه صاحب قراءة خاصة للأرسطية التي عرفت في العربية وهي قراءة من وجهة نظر الخضيري دقيقة ، فالشفاء موسوعة مشائية كاملة وهناك مؤلفات عديدة للشيخ الرئيس مشائية خالصة.

وتضيف الخضيري القراءة الثانية التي قدمها ابن سينا لأرسطو أو ما أطلق عليه "الفلسفة المشرقية" والتي أعلن فيها ثورته على أرسطو والمشائية كما يظهر في كتابه "منطق المشرقيين" وعدد من رسائله الأخرى مثل "تعليقات على كتاب النفس" , شرح حرف اللام و "شرح كتاب اثولوجيا" وكذلك الفصل الأول من مدخل منطق الشفاء . وفي مدخل منطق الشفاء يذكر أنه يقدم قراءتين : الأولى لجمهور "البلة" من الأرسطيين والثانية مشرقية للخاصة من تلاميذه. ويبدو أن هذه القراءة المشرقية جذبت انتباه الخضيري وحاولت تتبعها في فلسفة روجر بيكون، خاصة أن بيكون لم يحظ بالقدر الذي يستحق من الدراسة[15].

تظهر قراءة الخضيري واضحة في تأكيدها على أن قراءة ابن سينا المشرقية للأرسطية لم تتضح تمامًا إلا لروجر بيكون أما قراءته المشائية ذات التأويل الروحي للأرسطية فهي ما عرفها جينوم دوفرني، وتوما الأكويني. ومن هنا أوضحت الخضيري تأثرهما بموقف ابن سينا المشائي من أرسطو ، ودراسة الموقف من أرسطو ، أي قراءة أرسطو ليست من قبيل التلقي لنظرياته لكن قراءة فلسفة بأكملها ، أي الإطار العام الذي

يتحرك في داخله الفيلسوف. وعلينا أن نؤكد قراءة الخضيري بكلماتها تقول: "في رأيي أن موقف ابن سينا Avicenne من أرسطو هو التحول الجذري الذي كان يريد إحداثه في الفلسفة الإسلامية، إلا أن حرصه على قصر فلسفته الجديدة على الخاصة كان العقبة أمام تحقيق هذا الحلم وياليته تحقق" (ص9)

تؤكد الخضيري قراءة ابن سينا المزدوجة للأرسطية وحرصها على أبانة ذلك ببيان قراءتان أو موقفان لابن سينا من أرسطو هو محاولة تفسير توجه أساس في الفلسفة الإسلامية ظهر لدى ابن سينا يميز بين المشائية والمشرقية ،والقراءة التي تقدمها لنا تهدف إلى إثبات رؤية مقابلة لرؤية رينان E.Renan وتوضيح خطأ رؤيته تلك التي شاعت بين الباحثين والتي ترى "أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية . ورؤيتها هي أن ابن سينا يعرض (يبتعد) في فلسفته المشرقية عن الفلسفة اليونانية مقللا من شأنها ومن هنا علينا أن نحرص من جانبنا نحن الباحثين العرب على إبراز مشرقية ابن سينا" (ص9)

وعلى امتداد بابين وسبعة فصول ومقدمة وخاتمة تقدم زينب الخضيري قراءتها حيث نجد في الباب الأول أثر موقف ابن سينا من أرسطو في بعض فلسفات العصور الوسطى انطلاقا من وعيها بضرورة دراسة الظروف أو العوامل التي أدت إلى الاهتمام بالفكر الإسلامي العربي بعامة والفكر السيناوي بخاصة من قبل اللاتين في العصر الوسيط. ولذا كان سؤالها ما هي العوامل التي خلقت إشكالية جديدة لفكر الإنسان الغربي بدءا من منتصف القرن الثاني عشر والتي جعلته يبحث في تراث أمة أخرى.

تعرض في الفصل الأول وعنوانه "ابن سينا بين أيدي اللاتين" في فقرات عدة: ترجمة مؤلفات ابن سينا وأثر هذه الترجمات على الفكر اللاتيني ، كتاب العلل De Causis ، [وهي تتوقف عند هذا الكتاب الذي استوحي أساسًا من ابن سينا وإلهياته وتم بواسطته التوفيق بين السينويةوالأوغسطينية] ، أوغسطينيةسيناوية أم سيناوية لاتينية.

لقد كان على زينب الخضيري أن تحلل موقف ابن سينا من أرسطو ، ذلك أنه أول الفلاسفة العرب المسلمين الذي [شرح] قدم قراءة لارسطو في موسوعة الشفاء، وذلك حتى يتسنى لها قراءة موقف الفلاسفة المسيحيين المشائين من ابن سينا ومن هنا كان

الفصل الثاني من كتابها عن "ابن سينا وأرسطو" والذي تقدم فيه تفسيرها لهذه القراءة كالتالي:

"لقد أثر ابن سينا Avicenna كثيرًا في المذاهب المسيحية المختلفة بدءًا من القرن الثالث عشر وخاصة الفلسفة التوماوية، لذا فالبحث عن مصادر الفلسفة السيناوية هو نفس عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية .. إن فلسفة مثل التوماوية ما زالت فلسفة "تؤمن" بها طائفة باسرها فإذا عرفنا أن السيناوية قد شكلت هذه الفلسفة إلى حد كبير أدركنا أهمية مصادر هذه الفلسفة العربية الإسلامية" (ص53).

تبدأ الخضري قراءتها بتقديم صورة تقريبية لحركة نقل ابن سينا إلى اللاتينية كخطوة ضرورية تمكننا من مواصلة البحث عن أثر ابن سينا في الفلسفة المسيحية. وتذكر أول ما ترجم من أعمال ابن سينا أو Avicenna، هو صفحات قليلة من أول أجزاء الشفاء، المدخل الذي افتتح به منطق الشفاء. وهو ما يقابل "إيساغوجي" أو مدخل فورفوريوس الصوري الذي وضعه صاحبه كمقدمة لأورجانون أرسطو، والذي أصبح عند اليونان وعند العرب من بعدهم جزءا لا يتجزأ من مؤلفات أرسطو المنطقية. وبالرغم من ضآلة حجم الصفحات التي لا يتجاوز عددها العشر صفحات فإنها كانت كافية لإقناع اللاتين بأن ابن سينا هو الفيلسوف الذي يستطيع أن يمدهم بالعون الكبير وهم في بداية نهضتهم، والذي يمكنه مساعدتهم على صياغة إشكاليتهم الجديدة. فابن سينا يعد القارئ بموسوعة للفكر الفلسفي وللعلوم المختلفة تضم بين جنباتها خلاصة نتاج العقلين اليوناني والعربي الإسلامي. (ص19)

إن استقبال اللاتين لابن سينا كان استقبالا جديرا بمن سيفتح العقول على نهج جديد في التفلسف، نهج مختلف عن كل آباء الكنيسة والقديس أوغسطين ومدرسته، نهج يحقق التوافق مع واقعهم الجديد الذي صنعوه بجهود مضنية ولا يصطدم مع ذلك بجوهر عقيدتهم التي ما زالوا يحرصون عليها. لقد أقبل هؤلاء الفلاسفة على فلسفة ابن سينا فتمثلوها ثم وفقوا بينها وبين تراثهم الأوغسطيني فجاءت مؤلفاتهم توفيقية إلى حد كبير على غرار مؤلفات الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يوفقون بين دينهم والفلسفة المشائية.

ومن أسباب انتشار التيار السيناوي لدى اللاتين المسيحيين، كما يظهر من قراءة الخضيري، أن فلسفته جاءت في ثوب ديني جعلها تتفوق على فلسفة أرسطو ذاته، فابن

سينا المسلم المهموم بالتوفيق بين عقله وإيمانه بعقيدته كان يبحث في وجود الله وفي صفاته، وفي خلق العالم، وفي طبيعة النفس ومصيرها، وفي السعادة الأبدية، وفي المعاد وفي الملائكة والأنبياء، وهذه أمور لم يتطرق أرسطو إطلاقا إلى بعضها. وبعبارة أوضح أتاح ابن سينا للاتين التوفيق بين عقيدتهم وبين الفلسفة، أو بين عقيدتهم وبين أرسطو؛ لأنه مهد لهم الطريق الذي سار فيه من قبلهم هو وأمثاله من فلاسفة العرب السلمين. (ص31) هكذا تتعمق قراءة الأستاذة لأدق القضايا التي شغلت اللاتين في تعاملهم مع ابن سينا موضحة في نفس الوقت مبررات هؤلاء في الإقبال على فلسفة الشيخ الرئيس.

تقول: إن كتاب "العلل" اللاتيني استوحى أساسا ابن سينا خاصة أنه كثير الاعتماد على إلهياته وكتابه في النفس وكثير النقل الحرفي لأجزاء طويلة منهما. إن العلل هو خير دليل على اتساع رقعة تأثير القضايا السينوية على اللاتين في ذلك الحين. بواسطته تم التوفيق بين السينويةوالأوغسطينية وقد أسفر هذا التوفيق سواء أكان موفقا أم لا عن ظهور تيار فكري جديد في القرن الثالث عشر يختلف الباحثون حتى الآن في تسميته نظرا لاختلافهم في تحديد هويته؛ فالبعض يرجح الجانب الأوغسطيني فيه فسيميه الأوغسطينيةالسيناوية، والبعض الآخر يرجح الجانب السيناوي فيسميه السيناوية اللاتينية. (ص41)

وتظهر استراتيجية قراءة الخضيري في بيان تمايز فلسفة ابن سينا عن أرسطو، وبيان أن قراءته للفلسفة الأرسطية تختلف عن ابن رشد، فلم يتابع أرسطو متابعة الشارح، بل الفيلسوف صاحب الإسهام المشرقي. ومن هنا كان عليها أن تتعمق موقف ابن سينا من أرسطو خاصة أن ابن سينا أول من شرح من الفلاسفة العرب المسلمين في موسوعته الشهيرة الشفاء حتى يتسنى لها الوقوف بعد ذلك على موقف "الفلاسفة" المسيحيين المشائين من ابن سينا.

إن ابن سينا كان فيلسوفا حقيقيا متميزا وليس مجرد شارح ملتزم بحرفية الأرسطية مثل ابن رشد. وهي تؤكد أن ابتعاد ابن سينا عن الأرسطية الجذرية وخروجه عليها هو علة تميزه. ولتفسير ذلك تقول إن مذهب أرسطو مما لا يمكن لأي مسيحي قبوله على إطلاقه، وذلك كما ترى لسببين جوهريين أولهما إغفاله لمشكلة أصل الوجود بقوله إن المادة قديمة وإن الله ما هو إلا محرك أول لا يتحرك، وثانيهما اختلاف مفهومه للألوهية

عن المفهوم المسيحي لإله خالق وفق إرادة حرة ومعني بخليقته. أما ابن سينا في قراءة الخضيري فقد عنى بهاتين المشكلتين عناية فائقة وله نظرية في أصل الكون وأخرى في الألوهية استوحاهما من الأفلاطونية. وكان طبيعيا ألا يقف ابن سينا عند هذا وأن يحاول التوفيق بين العقل والعقيدة. ولما كان التوفيق هو شغل المدرسيين اللاتين الشاغل، لذا اقبلوا على ابن سينا يتدارسون محاولته. (48)

ولقد استطاع اللاتين الذين اتخذوا من ابن سينا إماما، أن يهذبوه بحيث لا يصطدم صراحة مع العقيدة وجاء هذا في شكل تحوير لمصطلحاته وفي شكل تأويل لمذهبه. فالعقول العشرة التي يتحدث عنها ابن سينا في كتابي النفس والإلهيات ترجموها بالملائكة! وتأولوا مذهبه فجعلوا نظريته في الفيض أقل اصطداما بالعقيدة المسيحية كما صبغوا مفهومه عن العقل الفعال بصبغة مسيحية عندما وحدوا بينه وبين الله. لقد أثر ابن سينا كثيرا في المذاهب المسيحية المختلفة بدءا من القرن الثالث عشر وخاصة في الفلسفة التوماوية، ولذا فالبحث عن مصادر الفلسفة السينوية هو عين البحث عن مصادر الفلسفة المسيحية.

وقد ذهبت الآنسة جواشون التي تخصصت في الفلسفة السينوية إلى أن ابن سينا فيلسوف مشائي تماما، لم يتغير فكره في جوهره في كافة مراحله الفكرية. ولا يعني كون ابن سينا في الشفاء أرسطي إلى حد كبير أنه كان صورة طبق الأصل من أرسطو. بل يمكن القول إن ابن سينا أضاف الكثير للأرسطية في هذا العمل الذي هو شرح للموسوعة الأرسطية في المقام الأول. وعلى عكس الآنسة جواشون هناك عدد ضخم من الباحثين يكون سلسلة بدأت في القرن التاسع عشر، ويؤكد أن بفلسفة ابن سينا جانبا غير مشائي بل هو أقرب إلى التصوف الإشراقي. والفلسفة المشرقية أو فلسفة المشرقيين هي إذن تلك الفلسفة الخاصة بابن سينا والتي يفصح فيها عن فكره الخاص الغير ملتزم بالمشائية العربية المسيطرة على الفكر العربي الإسلامي وقتذاك.

لقد بحثت مشكلة الفلسفة المشرقية باستفاضة لأن النتائج التي توصلت إليها ستكون هي الركيزة التي تستند إليها عند بحثها في أثر موقف ابن سينا من أرسطو في موقف كل من توماس الأكويني وروجر بيكون من المعلم الأول.

تخصص الخضري الفصل الثالث من كتابها، الذي يوضح قراءتها لقراءة اللاتين للفلسفة السيناوية لقراءة مركبة هي قراءة جيوم دوفرني لكل من أرسطو وابن سينا، ونظرا لقلة معرفتنا العربية به تعرض في فقرتين لحياته ومؤلفاته. وبالرغم من اعترافنا بأن موقف جييومدوفرني من أرسطو وأتباعه وعلى رأسهم ابن سينا كان في أغلب الأحيان موقف المهاجم إلا أنها تؤكد أن كثرة احتكاكه بنظريات هؤلاء أمدته بمادة فكرية ضخمة وأطلعته على مشاكل فلسفية لم يكن يستطيع التعرف عليها لولا معرفته بهؤلاء "الخصوم".

ورغم اعتبار اللاتين أرسطو ومدرسته تيارا غازيا يهدد سلامة العقيدة، فقد مهد إصدار الباب جريجوار التاسع قرار في عام 1231 بتشكيل لجنة لفحص مؤلفات "الفيلسوف"، أي أرسطو، بهدف إصدار طبعة كاملة لها بعد "تنقيتها" من كل ما يتعارض والعقيدة السبيل لاهتمام هؤلاء المفكرين كانوا يختارون بعض العناصر الأرسطية ويحاولون التوفيق بينها وبين الأفلاطونية المحدثة المتمثلة في فلسفة أوغسطين فضلا عن تمثلها في فلسفتي ابن سينا وابن جبيرول والأول مسيحي والثاني مسلم والثالث يهودي! هذا التلفيق يفسر عدم نقاء الأرسطية في كتابات هذه المر حلة.

أتيحت لتوماالأكويني فرصة أن يعرف الأرسطية الخالصة النقية، وكان يكشف في شروحه عن إعجاب شديد بالفيلسوف، ففلسفته هي الفلسفة. ولكن الأكويني الشارح الذي أخذ على عاتقه مسئولية تقديم الفلسفة الحقة للمسيحيين كان كذلك مسيحيا مخلصا أشد الإخلاص لعقيدته وكله رغبة لخدمتها. ولتحقيق ذلك كان إذا ما صادفته قضية أرسطية متعارضة والعقيدة يحاول قدر الإمكان تقليل حجم الفجوة بينها وبين المسيحية مثلما حدث في حالة قضية قدم العالم الأرسطية.

كان هدف الأكويني، كما توضح الخضيري، جعل فلسفة أرسطو هي وحدها الفلسفة المسيحية ولذا كثيرا ما نجده يهاجم كل ما يتعارض مع "الفيلسوف". أراد الأكويني استبدال تراث بتراث آخر. أراد استبدال التراث الأرسطي بالتراث اللاهوتي المسيحي الأوغسطيني المألوف. وكان يبغي أولا وأخيرا توجيه عقول محبي الحكمة ودارسي اللاهوت إلى الوجهة الصحيحة، وهي الفلسفة الأرسطية. والغريب أنه بالرغم من اختلاف موقف كل من ابن سينا والأكويني من أرسطو إلا أن موقفهما من التراث السائد

والمسيطر كان واحدا وهو موقف الثورة. ثار ابن سينا على التراث الأرسطي وهاجمه، أما الأكويني فكانت ثورته على تراث لاهوتي، هو التراث الأوغسطيني، رأى فيه هو أيضا عقبة أمام العقول تحول دون انطلاقها. أي أنه مثل ابن سينا أراد استبدال تراث بتراث. تستبعد الخضيري أن يكون الأكويني على علم بثورة الشيخ الرئيس على أرسطو لأنه فيما ترى لم يطلع إلا على بعض "الشفاء" وظنه شرحا وافيا للفلسفة الأرسطية مما دعاه إلى استعارة كثير من تأويلاته لقضايا "الفيلسوف". وبعبارة أخرى ما تمثله الأكويني من المذهب السيناوي عندها هو بعض من جانبه المشائي. ومن الأكويني تنتقل إلى روجر بيكون بين أرسطو وابن سينا.

عرف روجر أرسطو معرفة عميقة دقيقة، وكان على يقين أنه يعرفه كما لم يعرفه أي من معاصريه. وقد هاجمه، وهاجم كذلك الفلاسفة العرب فابن سينا كثير الأخطاء، وابن رشد اقتبس من الآخرين كل ماله قيمة في كتاباته، أما ما ابتدعه فلا يزيد عن كونه أباطيل وخرافات. وتطاول على أرسطو أعظم سلطة فكرية في القرن الثالث عشر فجرؤ على محاولة إثارة البابا ضد فكر أرسطو. وكان بيكون في قراءة الخضيري أول من شرح طبيعيات وميتافيزيقا أرسطو في الغرب. يعرف أرسطو معرفة دقيقة ومع هذا فهو في هذه الشروح يأخذ عليه كثير من المآخذ. إلا أن الفيلسوف الإنجليزي أراد أن يستبدل منهجه العلمي التجريبي الجديد بمنهج أرسطو "الطبيعي الميتافيزيقي". وهجومه إذن لم يكن منصبا على ترجمات مؤلفات أرسطو بل على هذه المؤلفات بعينها التي لا تعنى بدراسة الطبيعة على أساس من الملاحظة والتجريب.

وتخلص إلى أن قيمة فلسفة بيكون تتمثل في موقفه الجريء من التراث. ويوم تترجم أعمال بيكون القيمة إلى اللغات الحية المختلفة، أي يوم أن نطلع على هذه الأعمال ستبرز قيمة بيكون العظيمة الحقيقية. وتطرح الخيري سؤالا مهما هو هل تأثر بيكون بموقف ابن سينا من أرسطو؟ خاصة وأن كثيرا من عناصر موقف الفيلسوف الإنجليزي شديدة الشبه بعناصر موقف فيلسوفنا العربي. وإن لهجة بيكون مليئة بالإصرار على رفض الاستغراق في دراسة أعمال أرسطو بلهجة ابن سينا في ثورته على المعلم الأول. لذا فهي ترجح أخذ بيكون عن ابن سينا موقفه من أرسطو وأنه كان الوحيد بين الفلاسفة اللاتين الذي اطلع على الفلسفة المشرقية التي لم تترجم إلى اللاتينية، وهو ما أتاحته له

معرفته بالعربية. ومعنى هذا أن بيكون عندها كان الوحيد بين اللاتين الذي عرف الوجه الآخر لابن سينا، ابن سينا الثائر على أرسطو. وتستشهد بقول روجر بيكون في "السفر الأكبر": "ما زالت أسرار الفلسفة دفينة في اللغات الأجنبية، لقد ترجم كثير من الأعمال القليلة القيمة بينما ينقصنا الكثير مما له قيمة فنحن لا نملك الأعمال الكاملة التي تشتمل على الأسرار الكبرى للعلوم وللفنون وعلى أسرار الطبيعة... لأنها لم تترجم بعد. ومن هذا القبيل الفلسفة الثانية لابن سينا والتي تسمى بالمشرقية".

تلاحظ الخضيري أن روجر بيكون لا يذكر من مؤلفات ابن سينا إلا تلك التي يثور فيها على أرسطو وهو يذكرها كما لو كان قد اطلع عليها وأعجبه ما بها ورضي عن تكتم ابن سينا لفلسفته المشرقية الخاصة وعن قصره لها على الصفوة.

تقطع أن بيكون سار وراء ابن سينا في ثورته على أرسطو وفي مقاطعته تخليصا لعقله وللعقول كافة من هذه السلطة التي أصابت الفكر بالجمود؟ أم على الاكتفاء بتقديم الفروض انتظارا لمزيد من الأدلة؟ وتتناول الخضيري في الباب الثاني، أثر نظرية النفس السينوية، في فصلين. وتوضح ذلك على النحو التالي:

وهي تتوقف عند هيوم دوفرني، الذي أخذ عن ابن سينا كل تصوره لطبيعة النفس. لكنه رفض واستبعد الكثير من آراء ابن سينا بقدر ما أخذ عنه وهو لم يترك ما أخذه هذا دون مساس، بلغة الخضيري، بل عدل فيه وجرده من كل ما قد يصطدم بالعقيدة المسيحية.

أما لماذا اختارت جيوم دوفرني بالذات لعرض لنظرية النفس فهو بيان كيف كان أول تعامل للعقلية اللاتينية المسيحية مع نظرية النفس السيناوية. أما توما الأكويني الذي تعرض له في الفصل التالي فهو خير مثال على تعامل المشائية المسيحية مع المذهب السيناوي.

لقد سبق للخضيري كما مر بنا أن عرضت لمشكلة النفس عند الأكويني، وهي تعود مرة ثانية لذات المشكلة .

تؤكد صاحبة ابن سينا وتلاميذه اللاتين أن الأكويني أخذ الكثير من العناصر عن ابن سينا، وأنه وظف هذه العناصر توظيفا فلسفيا عقائديا جديدا بحيث أصبحت نصوصا

تنتمي في النهاية إلى النسق الذي أدرجت فيه واكتسبت فيه معنى جديدا، أي أنها أصبحت بعد إعمال الأكويني لفكره فيها عناصر توماوية وليست سيناوية.

ونتوقف في ختام هذه الدراسة عند أهم ما أبرزته قراءة الخضيري وهو بيانها موقف ابن سينا المعارض صراحة للمشائية والثائر عليها. وقد سبق لها أن أن أكدت أن كان ابن سينا ملما بالتراث المشائي فضلا عن إلمامه بالتراث الفلسفي المشرقي بعامة وبالفارسي بخاصة مما أتاح له الظن أن الفلسفة الإسلامية قد آن لها تجديد نفسها بالانصراف عن المشائية التي قتلت تفسيرا وتأويلا على أيدي السابقين عليه والمعاصرين له من الفلاسفة، إلى تراث آخر يصلح مصدرا جديدا لها. وما كان هذا التراث إلا التراث "المشرقي". بمعنى أنه قدم تفسيرا وتأويلا وقراءة جديدة مغايرة لها. إلا أن معرفة الشيخ الرئيس الدقيقة بطبيعة المجتمع الذي يعيش فيه فرضت عليه نمطا من الازدواجية الفكرية، وتلك هي قراءة الخضيري لابن سينا. كانت قراءته في رأيها، أو قراءتها، تتكون من اتجاهين مختلفين متزامنين: اتجاه مشائي وآخر مشرقي. وأبرزت قراءة الخضيري ازدواجية أخرى في فلسفة ابن سينا تختلف عن الازدواجية السابقة في كون طرفيها يلتقيان في نهاية الأمر في تناغم فريد وأعني بها ازدواجية العالم الطبيعي والفيلسوف الصوفي.

وأوضحت هذه القراءة التي تقدمها أيضا أن روجر بيكون كان له ذات الموقف السيناوي الثائر على أرسطو وعلى المشائية إلا أنه اختلف عن الشيخ الريس في إعلانه لهذه الثورة بدلا من اللجوء إلى الازدواجية. وعنيت هذه القراءة أيضا بفلسفة جيوم دوفرني أسقف باريس وأول من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين، ليأخذ منها ما يتفق والعقيدة المسيحية وليهاجم من مفاهيمها وقضاياها ما يصطدم مع هذه العقيدة. ولعل هذه القراءة من القراءات النادرة التي وضعت باللغة العربية عن دوفرني. وعن قراءتها لابن سينا

والحقيقة أن ماتقدمه الخضيري من قراءات متداخلة يتناص فيها النص اليوناني الأرسطي مع النص الفلسفي العربي الإسلامي، وهما معا يتحدان ويتعارضان مع العقيدة الدينية بأشكال متعددة لدى كل من ابن سينا وابن رشد الذيْن اختلفت قراءات فلاسفة العصور

الوسطى اللاتين لهما في رحلة التثاقف الفلسفي لدى اليونان والعرب واللاتين في قراءة أركيولوجية متفردة لعلها الوحيدة في العربية تلك التي قدمتها زينب الخضيري.

الهوامش:

(1) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة

(2) د. زينب الخضيري : ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986

(3) د. أحمد عبد الحليم عطية : الأخلاقية الارسطية

(4) د. أحمد عبد الحليم عطية : إسماعيل

(5)

(6) د. زينب الخضيري :أثر ابن رشد ، ص85

(7) انظر دراستنا عن عبد الرحمن بدوي، تحقيق التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، في كتابنا الخطاب الفلسفي المعاصر في مصر، دار قباء، القاهرة، 2001، ص305-339.

(8) أحمد عبد الحليم عطية: هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم؟ ضمن كتابنا قراءة القراءة: الديكارتية في الفكر العربي المعاصر.

(9) راجع د. زينب الخضيري: ابن رشد ص50-96 ، ص ص 211-240.

(10) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتيني ، ص 53-75

(11) د. زينب الخضيري : ابن رشد ص5

(12) الموضوع السابق

(13) الخضيري، أثر ابن رشد ص11

(14) د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين ، ص12

(15) المرجع السابق، ص8

الديكارتية والتفسيرات المثالية

مقدمة: عثمان أمين[*] وديكارت:

كان من الطبيعي انطلاقا من الأصول الأولى للدرس الديكارتي في الجامعة الأهلية، ومن العاصفة التي أثارها طه حسين في دعوته للمنهج الديكارتي ومن اللغة الفلسفية التي حاول بها الخضيري تقديم أهم نصوص ديكارت؛ أن تدشن الديكارتية في العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطا بالمثالية والاتجاهات الحدسية الإيمانية. حيث وجدت لدى عثمان أمين الذي – يقتضينا الواقع أن نسجل أنه يعد بحق من بناة الفكر الفلسفي المصري المعاصر – ذلك القبول العقلي والتعاطف الروحي الذي جعل منه – كما كتب البعض – بيت ضيافة لديكارت. فهو ديكارتي في منطقه ومنهجه وفي عقلانيته ومثاليته»[1] مما أدى إلى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين في فلسفة أبي الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها الفلسفة المثالية التي ترادف معنى الفلسفة نفسها.

لقد وجدت فلسفة ديكارت بوصفها علامة بارزة في الثقافة الغربية الحديثة، وأساساً مهماً من بين الأسس التي قامت عيها النهضة الأوروبية في العصر الحديث حضوراً قوياً في الفلسفة العربية المعاصرة، ويمكننا التدليل على ذلك من خلال تناولنا واحدة من الفلسفات العربية المعاصرة هي "الفلسفة الجوانية" للعلامة عثمان أمين. ومن الملاحظ لدى قراء أعمال عثمان أمين لما كتب سامي الشيخ محمد، من حيفا فلسطين، أن ديكارت في النفس والجسد والتمييز بين الفضائل الحقيقية والفضائل الظاهرية، ثم ما يسميه عثمان أمين بالهاتف

---

[*] من أهم أساتذة قسم الفلسفة بجامعة القاهرة ، وصاحب الفلسفة الجوّانية، بعد حصوله على الليسانس من جامعة القاهرة سنة 1930 سافر إلى باريس لدراسة الدكتوراة بجامعة السربون، وقضى هناك نحو سبع سنوات ، نهل من موارد البحث والدرس ما وسعه الجهد، قرأ في الأدب والفن، والعلم والفلسفة، أسهم في تحرير أربعة فصول من دائرة المعارف الإسلامية المطبوعة باللغة الأردية في لاهور سنة (1960م)، وأسهم في كتاب تاريخ الفكر في الإسلام، المنشور بالإنجليزية في هولندا سنة (1958) وكتاب الشرق الأوسط المعاصر المنشور بالإنجليزية في نيويورك سنة (1965م)

الجواني لدى الإنسان، وفلسفة الكوجيتو، ومنهج الشك في التوصل إلى حقائق الأشياء قد لعبت دوراً مهماً في صياغة منظومته المعرفية. وأثر ديكارت على عثمان أمين واسع جداً مما حدا به أن يعمل على نشر الديكارتية قرابة نصف قرن منذ تخرجه من الجامعة حتى وفاته (التجليات الديكارتية والكانطية في الفلسفة العربية).

وقد كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب الجوانية اختيارا. وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل والتنوير والإرادة والحرية؛حيث انطلق من هذه الأسس إلى تقديم جوانيته التي تتأسس على الوعي وكان ديكارت وراء احتفائه الكبير برواد الوعي الإنساني في الشرق: الأفغاني والكواكبي وإقبال ورائد الفكر المصري محمد عبده. إن اهتمام عثمان أمين بديكارت يفوق كل وصف بحيث يمكن القول إن ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أي فيلسوف آخر وأكثر مما كتب في العربية عن أبي الفلسفة الحديثة، وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكي المعتمد الذي يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت. وحين نتساءل عن الأفكار التي كان يلتمسها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : «أن ديكارت قال للإنسان خير ما يمكن أن يقال، قال له لا تقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل أنه حق وقال له أولا : انتبه! أنت تفكر فأنت موجود. وقال له أخيرا «أفق أنت حر فأنت إذن مسؤول»[(2)].

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت في نفس الطريق الفلسفي لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت؟ وإلى أي جانب من جوانب فلسفته المتعددة الأنحاء توقف؟ وماذا رأى في فلسفة ديكارت وماذا قدم منها؟ وبمعنى أدق ما هي صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة في الثقافة العربية والفكر العربي؟ ويمكن القول بداية أنه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث في مصر في نهاية الثلاثينيات وبداية الأربعينيات؛ حينما تحددت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا. لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية في الفكر والليبرالية في السياسة وليست أفكار أحمد لطفي السيد منعزلة عما نحن بصدده فقد أثرت في طه حسين ومصطفى عبد الرازق؛ اللذان أثرا بدورهما في طلاب الجامعة ومنهم عثمان

أمين[3] الذي وجد في منهج ديكارت وفلسفته إشباعا لأفكاره لقد كان يريد الوعي والتنوير وقد وجدهما في «الكوجيتو» إلا أن الكوجيتو بداية وليس نهاية وسيلة وليس غاية. إن عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحدا ابصارا على اللغة العربية[4] والفكر العربي، ومن هنا كانت الديكارتيةأساس الجوانية وهذا يستدعي منا التوقف عند عثمان أمين : حياته وكتاباته وأفكاره لمعرفة البدايات الأولى في طريقه نحو المثالية الديكارتية.

لقد وجدت فلسفة ديكارت بوصفها علامة بارزة في الثقافة الغربية الحديثة، وأساسا مهما من بين الأسس التي قامت عليها النهضة الأوروبية في العصر الحديث حضورا قويا في الفلسفة العربية المعاصرة، ويمكننا التدليل على ذلك من خلال تناولنا واحدة من الفلسفات العربية المعاصرة هي «الفلسفة الجوانية» للعلامة عثمان أمين. ومن الملاحظ لدى قراءة أعمال عثمان أمين كما كتب سامي الشيخ محمد، من حيفا – فلسطين، أن آراء ديكارت في النفس والجسد والتمييز بين الفضائل الحقيقية والفضائل الظاهرية، ثم ما يسميه عثمان أمين بالهاتف الجواني لدى الإنسان، وفلسفة الكوجيتو، ومنهج الشك في التوصل إلى حقائق الأشياء قد لعبت دورا مهما في صياغة منظومته المعرفية. وأثر ديكارت على عثمان أمين واسع جدا مما حدا به أن يعمل على نشر الديكارتية قرابة نصف قرن منذ تخرجه من الجامعة حتى وفاته (التجليات الديكارتية والكانطية في الفلسفة العربية).

أولا – البدايات الأولى نحو المثالية:

علينا قبل أن نعرض للنسق الديكارتي الذي قدمه عثمان أمين وهو أكمل صورة قدمت في العربية للفلسفة الديكارتية. أن نؤسس لذلك ببيان البدايات الأولى التي وجهت فيلسوفنا نحو ذلك النمط من القراءة الذي ارتضاه للديكارتية وكما سنعلم؛ فإن هناك صور أخرى وتفسيرات مغايرة لديكارت وفلسفته تخالف القراءة التي قدمها صاحب «الجوانية». وعثمان أمين يعي ذلك حين خصص الباب الرابع من الطبعة السابعة من كتابه عن ديكارت لدراسة التأويلات المختلفة لفلسفته والقراءات المتنوعة لها. كما أن في العربية جهودا أخرى تفسر ديكارت بصورة مغايرة لتفسيره. فما هو فهمه لها؟ وما الذي جعله يختار التفسير المثالي لفلسفة ديكارت الذي انطبعت عنده بصفة روحانية؟ علينا أن نرجع للبدايات الأولى

لعثمان أمين والتوجهات الأساسية له منذ بداية حياته الفلسفية التي يؤرخ لها؛ بانضمامه إلى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية.

يقص علينا عثمان أمين في «الجوانية» رحلته من القرية إلى الجامعة. ويحدثنا عن إصراره على دراسة الفلسفة، وعن السؤال الذي كان يشغله كثيرا ويؤرقه أحيانا عن ضرورة وجود فلسفة حياة لتربية حياة جديدة فتوقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة. ويذكر تأثره بأحمد لطفي السيد؛ الذي حدثهم عن «أثر المفكرين والفلاسفة في تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح إلى عالم أفضل»[5] كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبد الرازق وكان لتوجيه الشيخ دورا في تحديد مساره الفلسفي لقد وعى حديث الشيخ في ندواته بمنزله بعابدين عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعي القومي بغية التخلص من الحكم الأجنبي وتحقيق الاستقلال التام[6] وبالإضافة إلى هؤلاء فقد كان هناك أحمد أمين – الذي سمع منه لأول مرة بالعربية عن ديكارت – ومنصور فهمي، وهناك بالأخص يوسف كرم بالإضافة إلى الأساتذة الفرنسيين : أندريه لالاند واميل بربيه وهما ممن امتد تأثيرهم عليه في بعثته الدراسية في فرنسا.

وقد حدد عثمان أمين لنفسه بعد عودته من البعثة مشروعا ثقافيا من جزءين الأول أطلق عليه «سلسلة أعلام الفلسفة» وقد صدر منها: الرواقية وديكارت والثاني «سلسلة نفائس الفلسفة الغربية» الذي حدد لنا معالمه في مقدمة ترجمته لكتاب ألبير بايبه «دفاع عن العلم»[7] ويخبرنا في تصديره للطبعة الثانية من «الفلسفة الرواقية» عن السبب الذي من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون؛ فهم أخلاقيون مثاليون وهم «جوانيون» يلتفتون إلى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع لهم من أحداث خارجية. وكان هدفه من نشر كتابه «أن تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودروسا نافعة في الثبات على المبدأ والإخلاص للواجب وتعاليم إيجابية قويمة تشد من أزرها في السعي إلى المثل العليا والذود عنها»[8].

ويحدد لنا في تصديره لكتابه عن «شيلر» بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الإنجليزي صاحب المذهب الإنساني: وأحد هذه البواعث يمت إلى شعوره القومي والثاني يمت إلى

مزاجه الفلسفي. وطبيعة هذا المزاج تتحدد في : ضيق بالمذاهب التجريدية الجافة، ونفور من الفلسفة الإطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوها – بغير حساب – من ناحية الفكر واهتمام بالفلسفة التي ترضي القلب كما تقنع العقل. إن عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعي بالروح. وهذا ما يتضح في مجمل محاولاته الفلسفية. ففي كتابه الذي يحمل نفس الاسم «محاولات فلسفية»؛ يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة «ألف بينها إحساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعي إلى سبيل الحق والاتجاه إلى قيم الروح»[9].

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفي في السعي لتأكيد قيم الروح فتنمية القوى الروحية في الفرد كما يخبرنا أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكي يصل إلى درجة النضج بمعناها الصحيح[10] فالروح والفكر هما الأساس في قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني؛ هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم. وهذا المعنى الحديث من معاني النظر الفلسفي هو الذي ينبغي أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع رسالتها الجليلة.

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التي تميز الروح الفلسفي عند عثمان أمين كما تظهر في كتابه «الجوانية» وتحديده لخصائصها «فهي فلسفة نبتت من تأمل روح الدين والأخلاق»، «فلسفة مفتوحة لا تريد أن تكون مذهبا مغلقا». تستند على تزكية الوعي الإنساني وممارسة الحرية النفسية وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم[11]. ويؤكد أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم الإنسان فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم المثل الأعلى وتخطي «ما هو كائن» إلى «ما حقه أن يكون» ويثبت الإيمان بقدرة الروح الخالص على العلو على حدود الواقع في المكان والزمان واليقين بحرية الذات الواعية في إصلاح الفرد وإصلاح الجماعة. وتبين لنا «محاولاته الفلسفية» خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت من جهة أخرى. ففي تناوله للشك الميتافيزيقي يذكر الشك المشروع وهو قريب من الذي دعا إليه إمام الفلسفة الحديثة ويتناول شك ديكارت مبينا مشروعيته ويبحث في الباب الثاني في عدة موضوعات يهمنا منها دراسته التي يقارن فيها

بين «آنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت» ودراسته عن «المثالية الديكارتية»[13] محور اهتمامه الدائم. مما يبين الحيز الذي يشغله ديكارت في محاولاته الفلسفية.

وتقوم الفلسفة عند عثمان أمين على أسس هي : الوعي والإرادة والحرية من أجل تدعيم قيم الروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه «شخصيات ومذاهب فلسفية»[14] حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماما كما فعل ديكارت؛ فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية. هذه الأسس هي التي وجهت عثمان أمين نحو «رواد المثالية الغربية»[15] كما وجهته نحو «رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي»[16].

إن عثمان أمين بشهادة مدكور «فيلسوف كبير وباحث فذ» تعددت أهدافه وتنوعت مراميه، ألف وترجم. شرح وعلق وأتاح لقرائه أن يقرءوه في العربية والفرنسية والإنجليزية. وهو في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأي شخصي. وهو حين يؤلف أو يكتب إنما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته[17]. وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس القدر الذي تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح في الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره المثالي.

ثانيًا – الجوانية والديكارتية في شكلها الديني الإيماني:

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة عام 1930 حتى وفاته في 17 مايو 1978 وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف «جمعية أصدقاء ديكارت» وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة إلى أثر «ديكارت في مصر» وهو أثر له فيه فضل، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية في باريس[18]. لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت في تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاق في نقد الاتجاهات المخالفة له من وضعية ووجودية وصولا إلى المعنى الحق الذي يرتضيه للفلسفة. لقد تعلم مما بينه ديكارت من «حقيقة الكوجيتو» أن يقظة النفس وانتباه الذهن هي الشرط

الأول لسلوك الطريق الفلسفي[19] ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه في الفيلسوف فهو يتفق معه في الكثير من الآراء[20].

فالعقل والفكر والكوجيتو والوعي هم المعبر الأساسي إلى عالم الفلسفة والحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذي عبَّده ديكارت وأشار للإنسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب إلى نفس عثمان أمين الذي كتب في مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت يصفه بأحب الصفات إلى نفسه تلك الصفة التي يعطيها لمن يأنس إليهم في تاريخ الفلسفة وهي «الجوانية» فإذا كانت الجوانية عند صاحبها «أصول عقيدة وفلسفة ثورة» وأنها محاولة فلسفية طموحة أقرب ما تكون إلى المذهب الذي يدعو إليه. فمن هنا نعرف كم أحب الرجل ديكارت لقد أحب عثمان أمين ديكارت وخشي البعض من هذا الإسراف في الحب. أما لماذا هذا الحب الدائم والمبكر والكبير؛ فذلك لأن ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتنقية الأذهان وتنوير العقول «وصورته صورة العامل المصري الموكل بإضاءة مصابيح النور في شارع البرموني في عابدين»[21]. وسنلاحظ كلما تقدم بنا البحث تلك الإحالات المتبادلة التي يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية. وتلك الإحالات لا تخلو من دلالة. وأظن أن هذه الدلالة لم تكن لتتضح لو كان عثمان أمين ليس عربيا مثلا أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت أثناء بعثته في باريس. إنه كباحث عربي لا يستطيع إلا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الإحالات.

إن رائد «الجوانية» الذي يحب اللغة العربية وكتب كثيرا عن فلسفتها واختير في سنوات عمره الأخيرة عضوا بجمع الخالدين؛ يرى فيما كتبه عن «الجوانية» وفلسفة اللغة العربية أن أول الصفات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحوا من المثالية لا نظير له في أي لغة من اللغات الحية. ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم إلى رفع النقاب عن المثالية التي لم يستطع استكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : «ديكارت وكانط»[22]. وقد بين في محاضرة ألقاها على جمهور فرنسي عن «ديكارت واللغة العربية» أن الديكارتية أقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية.

وإذا أردنا متابعة اهتمام عثمان أمين بديكارت فإننا نقرأ في «الجوانية» أنه استمع إلى درس أحمد أمين عن ديكارت وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمع وقرأ باللغة العربية عن أبي الفلسفة الحديثة. وكتب يوميات «جوانية» في الأحد 6 يناير 1929 يقول : «قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت» ويحدد في 19 مارس من نفس السنة منهجه في دراسة ديكارت وهو التعمق في معرفة الفيلسوف في مصادره وآثاره[23] ويعود إليه في مستهل عام 1930 بتوجيه أندريه لالاند الذي أشار إليه بالبحث في مسألة التمييز بين «النفس والبدن» وكان هذا التوجيه بمثابة تحديد المسار نحو الديكارتية.

وقد كان تعمقه للديكارتية واهتمامه بها بداية نقد بعض جوانب حياتنا الفكرية السلبية بمقارنتها بالاهتمامات الإيجابية بديكارت في الغرب لقد عاد إلى ديكارت بتوجيه أستاذه لالاند وعاد إلى مجموعة آثاره المنشورة في الطبعة المعتمدة الكبيرة طبعة ادام وتانري. وكان أول ما استرعى نظره هو العناية التي بذلها هذان العالمان في إخراج هذه الطبعة محققة على أوثق أصول التحقيق العلمي منشورة على نفقة الدولة الفرنسية. فيقارن بين هذا الاهتمام الثقافي بالفلاسفة في الغرب وبين عدم اهتمامنا نحن بأعلامنا»[24]. وقام أيضا بتوجيه لالاند بإعداد بعض المحاضرات عن «ديكارت» يقول في يوميات 26 فبراير 1930 : «ألقيت اليوم بالمدرج الشرقي بالكلية محاضرتي الثانية بالفرنسية عن التمييز بين النفس والبدن في فلسفة ديكارت أمام جمهور طلبة الفلسفة وبحضور الأستاذ لالاند... وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية في تدعيم المذهب الروحي وفي تأسيس الميتافيزيقا على النفس، وبينت فضل فيلسوف القرن السابع عشر في وضعه «الوعي الإنساني نقطة بداية للمعرفة موردا كلمة هيجل : إن ديكارت هو في الحقيقة الرائد الحق للفلسفة الحديثة من حيث أنها تعتد بالفكر اعتدادا كثيرا وتجعله أصل الأصول جميعا»[25]. ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت طيلة حياته ويأتي في مقدمة هذه الكتابات سفره الضخم عن ديكارت الذي صدرت طبعته الأولى في القاهرة 1942.

ويمكن أن نتتبع عبر الطبعات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة [الأخيرة في حياته] 1976 : حيث يرى في البداية أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة

عميقة[26]. ويقف الأستاذ في دراسته عند المسائل الكبرى؛ لأنه يقدم كتابا مدرسيا قاصدا أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستزيدين... من أجل أن يسد فراغا ظاهرا في دراسة الفلسفة وتاريخها في مصر والعالم العربي[27]. وما ان صدرت الطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماما كبيرا تمثل فيما كتبه يوسف كرم[28] – الذي تتلمذ عليه عثمان أمين – والعقاد الذي حرص المؤلف على نشر رسالته إليه في مقدمة الطبعة الثانية 1946 التي قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكارتية خاصة عن «نظرية ديكارت في الاجتماع» وأثر الفلسفة الديكارتية.

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة في سبتمبر 1952 أي بعد ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه. ولم يتخلف كتاب العربية عن المشاركة في هذه الذكرى فقد ساهم كل من : عباس العقاد وعادل الغضبان في الكتابة عن ديكارت[29]. وفي هذه الطبعة الثالثة أضاف عثمان أمين فصلا جديدا عن «علم الجمال الديكارتي»[30]. وآخر عن «الدراسات الديكارتية» مع كثير من الهوامش والمراجع. وقد تحولت الديكارتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة 1957 من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون محاولة تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم بحيث يرد كل آرائه إلى أفكار واضحة متميزة... وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي يجب أن نحرص على إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة[31]. هنا تظهر لأول مرة كلمة المجتمع أو دور «الوعي الديكارتي» في المجتمع الحاضر فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية على نحو ما أراد لها ديكارت قد برز في أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس أدل على ذلك من أن الرئيس عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنوانا لكتابه «فلسفة الثورة»[32]. هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة إلى أن تصبح وعيا بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن «ديكارت» إلى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعين إلى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت الديكارتية مقابل هذه الاتجاهات هي الفلسفة بأل التعريف هي الأساس والمعيار لما سواها.

قدم عثمان أمين «الديكارتية» باعتبارها الـ«فلسفة» مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية. وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الإنجليزية بل يقصد الدعوة إلى تلك المذاهب (الموضات) في بلادنا. هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض إلى تبني الديكارتية ذات الصفة الجوانية والتفسير المثالي في مناقشة الاتجاهات الفلسفية في مصر. أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية في بلادنا؛ فالديكارتية هي الفلسفة بألف لام التعريف، أما «الموضة» المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا متشحة بوشاح «الوجودية» تارة و«الوضعية» تارة أخرى فما هي إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة. من ثم فهي – في رأيه – لا تلقى رواجا إلا في مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات متعفنة فذلك الطراز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان فأعلنوا الزندقة دينا والقذارة فنا والبذاءة أدبا ورأوا الحياة سخفا يورث القلق والضجر والقرف وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي وتمادوا في الدعوة إلى مواقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعارا «لا تستح واصنع ما شئت»[33].

ويستمر هذا الموقف الديكارتي الجواني من الوجودية، وتخف حدته ويتطور إلى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة، كما نجد ذلك في حواره مع سارتر، الدراسة الثانية من «لمحات من الفكر الفرنسي» حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر «إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسنا عندنا دون أن يكون حسنا عند الجميع» إلى نظرية الإرادة الأخلاقية عند ديكارت[34]. ويرجع عبارة سارتر أن الحرية هي وعيها في النهاية إلى الكوجيتو الديكارتي. ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت. ويرى أن الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر أن نعمل بغير أمل «أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية»[35]. كما يظهر موقفه من الوجودية أيضا في تصديره ترجمة نصوص هيدجر في «الفلسفة والشعر» حيث يخف هجومه على الوجودية وعلى هيدجر الذي يستشعر لديه الحنين للوجود ومن هنا فموقفه موقف إعراض لا كراهية»[36].

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك الضرب من الوضعية الإنجليزية والأمريكية؛ تلك التي جاءت إلينا في زفة وجرى بعضهم في ركابها وتشبث البعض الآخر بأذيالها والتي انتقدها انتقادا حادا فهي مذهب جماعة من ذوي البلادة والبلاهة حفظوا من العلوم صيغا لم يفهموها، وأخذوا يلوكونها في رطانة مرذولة ويرددونها في حذلقة مفضوحة وقد عجزوا في رأيه عن إدراك أي فكرة عامة فالتصقوا بعالم الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة وأخذوا يتفاخرون بإنكار الروح والسخرية من العقل والإشارة واضحة في حديث عثمان أمين فهو يرى أنهم تشبثوا بالأمر الواقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون واتخذوا شعارا لهم : «لا تفهم ولا تعقل، وثابر على المكابرة والمقاومة»[37].

لن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التي حاول عثمان أمين إقامتها بين العقلانية الديكارتية والمذاهب الشعورية الوجودية والحسية الوضعية. ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وإن كانت لغة صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية، حماسية أكثر من كونها عقلانية فإن ذلك يعود في النهاية – إلى كونها بعيدة عن الروح قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية – إن عثمان أمين لم يحاول رصد وتحليل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة ولكنه أراد التثبيت للديكارتية الروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات أخرى. وبعد بيان عثمان أمين تهافت هذين الاتجاهين يرى أنه يجب ألا تستهوينا من تلك المذاهب بريق زائف ويقدم بدلا منها الديكارتية وهي عنده الفلسفة الإيجابية صديقه الوعي والعقل والإيمان»[38].

ويعدد في مقدمة الطبعة الخامسة الأبحاث المختلفة التي ظهرت عن فلسفة ديكارت والتي ألقيت في مؤتمر الفلسفة في «روايومون» بفرنسا 1957 وطبعت في مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات المؤتمر؛ الذي اشترك فيه كثير من الديكارتيين. ويهدف من ذكر هذه الأبحاث أن يجد الدارسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفي. ويضيف في طبعة الكتاب السادسة إلى الباب الثاني فصلا خامسا عن «المقال في المنهج» ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن «مذهب الأخلاق» والفصل الأول من الخاتمة عن «ديكارت والتجديد الفلسفي» وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التي وجهها برجسون إلى مؤتمر ديكارت المنعقد في باريس 1937[39].

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت، وتفسر في نفس الوقت طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب «الجوانية»؛ فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتز بأكبر أبنائها ديكارت، الذي ظل متمسكا بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلي وأفكاره العلمية(40). لقد أعلى من قيمة الوعي الإنساني ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارتي أن المهمة الأولى للفلسفة هي دراسة «الآنية» أو الوعي الإنساني. والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعي وتحليلا لملكاته وقواه. ووعي الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وقد دفع هذا الاهتمام بالوعي عثمان أمين إلى تقديم جوانيته التي تنطلق من الوعي وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الإنساني في الشرق : الأفغاني وإقبال ومحمد عبده وإن كان الاهتمام بالأستاذ الإمام سابقا أو على الأقل مصاحبا للاهتمام بديكارت.

ثالثًا – الديكارتية الجوانية ورائد الفكر المصري:

إن الديكارتية التي شغل بها عثمان أمين وشغلت كتاباته ظهرت في أعماله الأخرى التي اهتم بها حيث نجدها في ثنايا كتاباته الأخرى، عن رواد الفكر العربي الإسلامي. وسوف نتوقف في هذه الفقرة عند اهتمامه بالشيخ محمد عبده وبيان كيف كانت الديكارتية الضوء الذي كشف به الأستاذ عن جوانب هامة من أفكار الشيخ الإمام محمد عبده رائد الفكر المصري.

لقد قارن عثمان أمين – كما يخبرنا في الجوانية – بين عناية الفرنسيين بطبع أعمال ديكارت محققة وإهمالنا العناية بآثار محمد عبده. وبعد أن حاضر عن ديكارت طلب من منصور فهمي – بعد أن بلغه نبأ المحاضرة – أن يعد تحت إشرافه بحثا في الأخلاق الإسلامية في رأي محمد عبده(41). وفي عرضه للتأملات الديكارتية في مجلة تراث الإنسانية يتحدث في فقرة هامة عن «ديكارت ومحمد عبده». لقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الإمام في السنوات الأولى من هذا القرن. فلا يخفى أن الدعوة التي نهض بها الإمام لإصلاح المجتمع الإسلامي عموما وإصلاح العقلية المصرية خصوصا، إنما تقوم على اصطناع منهج ديكارت في الأفكار الواضحة المتميزة وفي تغليب حكم العقل على

أحكام الهوى والعاطفة وتتضح ديكارتيته في محاولته إدخال الدراسات المنطقية في الجامعة الأزهرية، وفي اصطناعه اليقين والبداهة معيارا لصحة الروايات وتلفيقها»[42].

ومهما يكن من أمر المبالغة في تأثيرات ديكارت على أفكار محمد عبده فإن المهم هنا في هذا المقام هو المقارنة بينهم في حد ذاتها وإن كان كل منهما يمتاز بالعقل الحذر الهادئ المهادن ولا تظهر مواقفهما الحاسمة إلا عند تلميذ الأول [اسبينوزا] وأستاذ الثاني [الأفغاني]. ومن طريف ما يذكره عثمان أمين في هذا المقام هو عثوره في مكتبة الأستاذ الإمام منذ أكثر من ربع قرن على جميع مؤلفات ديكارت في نصوصها الفرنسية. يقول : «وجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الأستاذ نفسه، ومما استرعى نظري آنذاك بصفة خاصة كثرة التعليقات التي كتبها على التأملات وخصوصا على القسم الذي يورد فيه ديكارت الأدلة المعروفة لإثبات وجود الله». ويذكر عثمان أمين في هذا الصدد أن الأستاذ قد أشار غير مرة في الدروس التي كان يلقيها في دار الإفتاء إلى ما يمكن أن يستفاد من أدلة ديكارت العقلية لإثبات وجود الله»[43].

ورد ذكر ديكارت في كتاب إقبال «تجديد الفكر الديني» ست مرات في أربعة فصول ودار حول مسألتين، الأولى ذات طبيعة ميتافيزيقية في الفصل الثاني والثانية لها طبيعة سيكولوجية، ناقشها في الفصل الثالث، تتصل الأولى بالدليل الثالث على وجود الله الذي يعرف بالدليل الوجودي، الذي يستنبط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه فيما يذكر زكي الميلاد في «إقبال وديكارت: حوارات الجسد والروح». وتتصل المسألة الثانية بالعلاقة بين النفس والبدن عند ديكارت واستقلال كل منهما عن الآخر.

ويتناول في الفصل الرابع من الباب الثاني من «رائد الفكر المصري» نظرية محمد عبده التي تتشابه مع فلسفة ديكارت، ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما في هذه النظرية. ويقارن استشهاد محمد عبده على حرية الإرادة بشهادة الوجدان بما قاله ديكارت في «مبادئ الفلسفة» من «أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل» ويرى أن الإمام محمد عبده قد جرى – في قوله بالتمييز العقلي بين الخير والشر على سنة الأخلاقيين العقليين المحدثين خصوصا ديكارت»[44] وأنه يطبق على تفسيره للقرآن القاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداهة»[45].

ورغم ما يمكن أن يكون هناك من مبالغات في تلك المقارنات بين التي تعقد بين ديكارت وغيره من الفلاسفة المسلمين التي تتغافل عن اختلاف البيئة والعصر والدوافع عند طرفي المقارنة فإن عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التي يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول إن ديكارت عند عثمان أمين يلقي أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الإسلامية كما يلقي في نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية ذلك الفهم الذي يظهر في كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت. ولن تكتمل الديكارتية الجوانية عند عثمان أمين إلا ببيان جهوده في ترجمة نصوص ديكارت وبحثه في موضوعات ربما لم يتطرق إليها غيره لدى أبي الفلسفة الحديثة مثل موضوع اللغة وذلك موضوع الفقرة القادمة.

رابعا – ترجمات عثمان أمين واللسانيات الديكارتية:

1 - ترجمة التأملات والمبادئ:

تبين كتابات عثمان أمين وترجماته مقدار الاهتمام الذي أولاه لرائد العقلانية الحديثة؛ فبالإضافة إلى سفره الضخم عن ديكارت فقد خصص فصلا هاما في «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» وآخر في «مذاهب وشخصيات فلسفية» بالإضافة إلى دراستيه عنه في «محاولات فلسفية» وعرضه للتأملات في «تراث الإنسانية»، كما خصص الفصل الرابع من الباب الرابع من «الرواقية» للحديث عن «الرواقية الديكارتية» بالإضافة إلى الإشارات المتعددة التي نجدها في «رائد الفكر المصري» و«الجوانية» مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي ألقاها بالعربية والفرنسية.

ومن الهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته في تقديم «نفائس الفلسفة الغربية» لقراء العربية. وفي مقدمتها «التأملات في الفلسفة الأولى»[46]. الذي صدرت منه عدة طبعات الأولى 1951 و«مبادئ الفلسفة» وقد طبع عدة مرات الأولى 1960 وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة «التأملات» على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكارت فيه ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار أن «أبا الفلسفة الحديثة لم يعد في حاجة إلى التعريف مما يعني اكتمال معرفة القراء بديكارت.

وقد وضع لكل تأمل تقديما خاصا وحلل مواده والمعاني الرئيسية فيه مقسما فقرات كل تأمل إلى بنود ومواد لكل منها رقم بالإضافة إلى الهوامش والشروح والتعليقات لإيضاح النص. ولا ينس الأستاذ الكبير – أن يعلمنا درسا في النزاهة العلمية والتشجيع المعنوي – أن ينوه بجهد تلميذه نظمي لوقا في ترجمة التأملين الأول والثاني[47]. ويبين لنا أن ترجمته للتأملات كانت استجابة لرغبة أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق[48] لكي تنشر تحية لذكرى ديكارت في الاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته. إن أهمية نقل التأملات للعربية وهي «خدمة قراء العربية الراغبين في الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي لا يستطاع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكارت وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص»[49] أن التأملات – كما يقول – هي كتاب العصر، وفيها ما يدعو أهل الفكر واخوان الصفا في هذا العصر المادي الصاخب إلى النظر في مشاغل الروح والخلود إلى امتحان النفس.

ويرى عثمان أمين في نهاية تقديمه لكتاب «مبادئ الفلسفة» أن الكلمة الأخيرة في كل من فيزيقا وميتافيزيقا ديكارت هي «المثالية الجوانية»[50]. ويؤكد على الناحية العلمية في فلسفته[51] وهي ناحية هامة لم يتوقف عندها كثير من باحثي ديكارت في العربية. إلا أن الناحية الهامة التي توقف عندها عثمان أمين نجدها في كتابه «الفكر واللغة» الذي أصدره (1966) وتوصل فيه إلى بيان إسهام ديكارت في اللغة وهي ناحية زاد الاهتمام بها في الوقت الحالي والجدير بالذكر هنا أن تقديم عثمان أمين «للسانيات الديكارتية» تم في نفس الوقت الذي أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوم تشومسكي N. Chomsky كتابه الهام «اللسانيات الديكارتية Cartesian linguistics عام 1966[52].

2- الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية:

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية بمعهد البحوث والدراسات العربية عن «اللغة العربية والفكر المعاصر» أراد أن يتناول المحاولات الجديدة في العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة العصرية. ونظرا لتعدد جوانبه النظر في هذه المحاولة وتشعب موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع الفكر واللغة بوجه عام. وكانت

حصيلة هذه المحاولة محاضراته التي نشرت بعنوان «في الفكر واللغة» 1966 وهو موضوع هام من موضوعات الفكر المعاصر تنبه إليه عثمان أمين مبكرا.

يتناول في المحاضرة الأولى أهمية اللغة وأنها خاصية للإنسان بما هو حيوان ناطق. فاللغة خاصية الإنسان كما رأى ديكارت فيلسوف العصر الحديث[53] وديكارت حين استأنف الفكرة الفلسفية التي تصورها أرسطو بتعريفه للإنسان بأنه حيوان أضاف إليها أن اللغة تحقق ناطقية الإنسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل وهي من ناحية أخرى تجعله أهلا لأن يكون خليفة الله على الأرض. ويبين في المحاضرة الثانية ما هي اللغة؟ وأنها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور ولا زالت موضوع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت. ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت في قاموس لالاند، وأهمها أن اللغة هي القصد والتدبر والوعي والتفكير ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بما أوضحه ديكارت في القسم الخامس من المقال في المنهج[54] من أن اللغة هي الخاصية التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان. وهذا الموضوع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكي وشارحو آرائه من العرب والغربيين»[55].

ويرى أن باللغة يخطو الإنسان إلى مجاوزة وجوده البدني والبيولوجي إلى وجوده الفكري أو إلى تحقيق الكوجيتو بلغة ديكارت وهو ما لم يلتفت إليه الماديون أو الجدليون أو الوضعيون. وهذا ما حاول أن يظهرنا عليه تشومسكي في انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكي وكما يتضح من كتاباته التي تبين الأسس الفلسفية لنظريته في اللغة وهي : «اللسانيات الديكارتية»، و«اللغة والفكر» و«مشكلات المعرفة والحرية» حيث لا وجود للغة خارج تصورها العقلي. فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكي تنحو منحى عقلانيا بالإمكان اعتباره النمط العقلاني المتماسك والوحيد الذي برز منذ نصف قرن؛ والذي استند على الدراسات التي تناولت اللغة وعملية اكتسابها، ويلتقي هذا المنحى مع المذاهب والآراء العقلانية في مجال اللغة الإنسانية التي من أبرزها المذهب الديكارتي الفلسفي وآراء الفيلسوف الألماني همبولدت.

إن اهتمام عثمان أمين بالعودة إلى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التي تحاول أن تؤسس للنظريات الحديثة في علم اللغة بالعودة إلى

عقلانية القرن السابع عشر وإلى فلسفة ديكارت بالتحديد. وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية عثمان أمين لتشومسكي ولا تشابهه معه وتزامنهما في الوصول إلى الأساس العقلاني كما تمثل عند ديكارت بل هو إرجاع عثمان أمين اللغة إلى الفكر ذلك الجانب الذي شغل به في كتابه «فلسفة اللغة العربية» ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى به إلى بحث موضوعات ربما كانت مهملة من بعض الباحثين في فلسفة ديكارت وكان من أولئك من أشاروا إليها وأكدوا أهميتها حتى تنبه إليها بعد ذلك علماء اللغة المعاصرين(56).

الهوامش:

(1) د. إبراهيم بيومي مدكور : تصدير الكتاب التذكاري : دراسات فلسفية مهداة إلى عثمان أمين. دار الثقافة للنشر، القاهرة 1979 ص5 وأيضا مدكور : مع الخالدين، القاهرة 1981 ص186 وما بعدها.

(2) د. عثمان أمين : الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم القاهرة 1965 ص134.

(3) يذكر عثمان أمين لقائه بأحمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية مع وفد من زملائه ومدى تأثيره عليهم» الجوانية ص48.

(4) د. عثمان أمين : فلسفة اللغة العربية، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة 1965، راجع اللغة العربية والمثالية الفلسفية الجوانية ص85- 102.

(5) د. عثمان أمين : الجوانية ص48.

(6) و«منذ هذا اللقاء أخذت رابطة جديدة يقوم [كما يقول] بيني وبينه... وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطني الغيور كان هو نفسه تلميذا للإمام محمد عبده... وسرعان ما صصمت بدوري على دراسة آثار الإمام المصلح فوجدت فيه ما يجيب عن مشاغلي الفكرية» الجوانية ص52. وكان ذلك من الدوافع الجوانية كما يخبرنا لاختياره فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراه من السربون ص30.

(7) وتتمثل هذه النفائس – كما يذكر لنا – في الآتي: ما بعد الطبيعة لأرسطو، وخواطر ماركوس أوريليوس، وتأملات ديكارت، ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلي، ومباحث

العقل الإنساني لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة لكانط. وقد أثر الأستاذ على تلاميذه فدرس يحيي هويدي باركلي وترجم «محاورات بين هيلاس وفيلانوس» كذلك درس محمد فتحي الشنيطي هيوم وترجم «محاورات في الدين الطبيعي» وبحث فتحي فودة في فلسفة كانط وقد ترجم الأستاذ التأملات وشرع في ترجمة مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبل (وقد أنجز المقدمة والفصل الأول) وتوقف حين ترجمت نازلي إسماعيل الكتاب.

(8) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، النهضة المصرية القاهرة ط3 1959 ص ط.

(9) د. عثمان أمين : شيلر، دار المعارف بمصر د. ت ص8.

(10) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ط2 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1967 المقدمة ص10.

(11) يكتب زكي نجيب محمود في كتابه «من زاوية فلسفية» عن الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة موضحا موقف عثمان أمين الفلسفي قائلا : «لقد كانت حياتنا الفلسفية ينقصها شيء كثير لو لم يقم فينا من يوجه دعوته إلى الاهتمام بالروح إلى جانب تلك الدعوات التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة في دنيا العلم والمنطق ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين وأطلق على مذهبه اسم الجوانية» د. زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية، دار الشروق بيروت ص.

(12) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص70.

(13) الدراسة الأولى سبق نشرها بمجلة الثقافة العدد 691 مارس 1952 ص22.

(14) د. عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية التي ظهرت طبعته الأولى 1945 عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين يشغل في هذا الحين سكرتيرها العام.

(15) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ط2. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975.

(16) د. عثمان أمين : رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة 1961.

(17) د. إبراهيم بيومي مدكور : دراسات فلسفية مهداة إلى عثمان أمين. التصدير.

(18) محمد عبد الغني حسن تصدير كتاب عثمان أمين «نحو جامعات أفضل» حيث يشير إلى اختيار عثمان أمين عضو في المؤتمر الدولي للفلسفة السياسية بباريس سنة 1951 وقيامه بإلقاء محاضرة في الجمعية الديكارتية عن «أثر ديكارت في مصر» وهو أثر له فيه فضل كبير مقدمة نحو جامعات أفضل – الأنجلو المصرية القاهرة 1952 ص9 – 10.

(19) د. عثمان أمين : الجوانية ص 134.

(20) المصدر السابق ص96 يقول في يوميات 3 نوفمبر 1929 ما يلي : «اتفق مع ديكارت في قوله ان أولئك الذين منحهم الله عقولا لا بد أن يستعملوها في السعي إلى معرفته تعالى وإلى معرفة أنفسهم وعندي أن هذا هو المعيار الذي يجب أن نتخذه في الحكم على أرباب الفكر وأصحاب العقول» الجوانية ص96.

(21) المصدر السابق ص100.

(22) المصدر السابق ص153.

(23) المصدر نفسه ص79.

(24) المصدر نفسه ص105.

(25) المصدر السابق 102.

(26) د. عثمان أمين : ديكارت ط7 تصدير الطبعة الأولى ص9.

(27) المصدر السابق ص11.

(28) يوسف كرم : المقتطف يوليو 1942.

(29) عباس محمود العقاد : ديكارت والفلسفة الحديثة ص299 – 302 مجلة الكتاب دار المعارف القاهرة المجلد 9 ، وعادل الغضبان : رينيه ديكارت 293 – 298 بنفس المجلة.

(30) انظر ما قدمه : عثمان أمين : ديكارت ط7. د. محمد علي أبو ريان فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1987 (الفصل الثاني ص78 – 94).

(31) د. عثمان أمين : ديكارت ط7 مقدمة الطبعة الرابعة.

(32) المرجع السابق ص18. انظر دراستنا عن موقف عثمان أمين من الثورة المصرية في

(33) الموضع نفسه. انظر ما كتب عن عثمان أمين في الدراسات التالية: جميل صليبا: الفكر الفلسفي في مائة عام. زكي نجيب محمود، مراد وهبة.

(34) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسي. النهضة المصرية القاهرة 1970 ص154.

(35) المصدر نفسه ص157.

(36) د. عثمان أمين : مقدمة ترجمة نصوص هيدجر : الفلسفة والشعر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1963، التصدير.

(37) د. عثمان أمين ط7 ص19. راجع بالمقابل ما كتبه فيلسوف الوضعية المنطقية في عالمنا العربي زكي نجيب محمود.

(38) الموضع السابق.

(39) د. عثمان أمين : ديكارت. مقدمة الطبعة السادسة.

(40) د. عثمان أمين : ديكارت. مقدمة الطبعة السابعة.

(41) د. عثمان أمين : الجوانية ص103.

(42) د. عثمان أمين : عرض التأملات في الفلسفة الأولى، تراث الإنسانية ، المجلد الأول العدد الأول ص78.

(43) الموضع نفسه.

(44) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده. الأنجلو المصرية القاهرة ط2 1965 ص138- 139.

(45) المصدر السابق ص173.

(46) وقد اعتمد عثمان أمين في ترجمته على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشره في باريس 1641 وعلى الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق دلوين 1647 ونشرها ادام وتانري في المجلدين السابع والتاسع من مؤلفات ديكارت 1904 كما رجع إلى الترجمة الإنجليزية التي نشرتها اليزابيث هولدين E. S. Haldane G. R. T. Raan «مؤلفات ديكارت الفلسفية» والترجمة الإنجليزية لجون فيتش J. Vatch

- ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين ، الأنجلو المصرية القاهرة 1974.

(47) د. عثمان أمين : مقدمة الترجمة العربية للتأملات ص28.

(48) يعرف عن مصطفى عبد الرازق أنه مؤسس المدرسة الفلسفية الإسلامية المعاصرة إلا أن توجيهه لتلاميذه للفلسفة يبين توجهاته الحديثة وتفتحه على مدارسها ومذاهبها المختلفة فقد وجه الخضيري لترجمة المقال في المنهج وقام هو بمراجعة الترجمة كذلك وجه عثمان أمين لترجمة التأملات كما يخبرنا في مقدمة الترجمة وإلى الكتابة عن شيلر وترجمة كتاب «ألبير بابيه دفاع عن العلم».

(49) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة التأملات مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1974.

(50) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة مبادئ الفلسفة مكتبة النهضة المصرية ط1 القاهرة 1965 ، المقدمة.

(51) نفس الموضع السابق.

(52) د. عثمان أمين : في اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1966 ص5.

(53) المرجع السابق ص11، وانظر أيضا المقال في المنهج ترجمة الخضيري، الطبعة الرابعة (سميركوا) ص120- 123.

(54) راجع الدراسات التالية التي تتناول فهم تشومسكي للسانيات العقلانية:

- تشومسكي: علم اللغة والعلوم الإنسانية ترجمة مرتضى جواد باقر، الثقافة الأجنبية العراقية 1985 العدد 3 السنة الخامسة ص29- 39.
- عبده الراجحي: النحو العربي والدرس الحديث (بحث في المنهج) دار النهضة العربية لبنان 1979.
- جون ليونز : نظرية تشومسكي اللغوية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية 1985.
- ويخصص ميشال زكريا في : الألسنية (علم اللغة الحديث): قراءات تمهيدية فصل عن «اللغة عند ديكارت» وهذا ما يفعله صالح الكشو في «مدخل في اللسانيات» الجزء الثالث «اللسانيات الديكارتية».

(55) نقوم حاليا بعمل دراسة مستفيضة لفلسفة اللغة عند ديكارت على ضوء أبحاث تشومسكي.

(56) كمال يوسف الحاج : مدخل إلى فلسفة ديكارت. منشورات عويدات بيروت.

نجيب محفوظ والفلسفة

تتعدد وتتنوع وتكثر الكتابات حول جوانب مختلفة في أدب نجيب محفوظ. ولم تقل الكلمة النهائية فيما قدمه وأنجزه الأديب الكبير، وربما لن تكون هناك كلمة نهائية، وسيظل كتابا مفتوحا تتعدد فيه القراءات وتتنوع التفسيرات. ولا نظن أو ندعي أننا نقدم التفسير الشامل والنهائي لعمل نجيب محفوظ. مهمتنا هنا محددة، هي محاولة تقديم قراءة فلسفية لكتاباته، ليس أكثر، نحن نهدف إذن إلى البحث عن الرؤية الفلسفية له.

نجيب محفوظ دارس للفلسفة، وله كتابات فلسفية . تظهر فلسفته بوضوح في عدد كبير، إن لم يكن في معظم أعماله، على ألا يفهم من ذلك، أننا ندعي؛ أنه يريد تقديم فلسفة في كتاباته على نمط الفلاسفة الوجوديين، الذين يعبرون عن فلسفاتهم في أعمالهم الفنية. وإن كان هناك من قارن بينه وبين سارتر [(1)].

لا يمكننا الحديث عن الفلسفة بإطلاق عند محفوظ أو الادعاء بأننا أمام فيلسوف أديب أو أديب فيلسوف. لكننا يمكن أن نميز بين مستويات عدة للتفلسف في عمله. تمثل كتاباته الفلسفية التي كتبها أثناء دراسته بالجامعة وفور تخرجه مستوى أول. وحضور الفلسفة في أدبه مستوى آخر مختلف؛ يظهر بصور متنوعة وبأشكال ودرجات مختلفة في قصصه ورواياته، وقدرة السينما على تصوير أفكاره الفلسفية التي يتضمنها أدبه وتمثل قناعاته مستوى ثالث.

ويرجع الفضل للدكتور عبد المحسن طه بدر، الذي قدم لنا في كتابه "نجيب محفوظ: الرؤية والاداة"؛ الأساس الفلسفي عند محفوظ، الذي أطلق عليه الرؤية، كما مد الباحثين بقائمة هامة حول كتابات الأديب الفلسفية الأولى (ص 489- 493) وهي المقالات التي سننطلق منها في عملنا والتي نسعى إلى تقديم قراءة لها[(2)].

وتبدأ هذه الكتابات منذ التحاقه بكلية الآداب لدراسة الفلسفة 1931 كتبها في مجلات متعددة على النحو التالي: المجلة الجديدة (19 دراسة) والمجلة الجديدة الإسبوعية (دراسة)، والسياسة الإسبوعية (خمس دراسات) والأيام (أربع دراسات) والرسالة (ثلاث دراسات)، والحديث (دراسة) أي حوالي 47 دراسة وفق إحصاء عبد المحسن بدر؛ تبقى لدينا ما يقرب من 28 دراسة بين الفلسفة والدراسات السيكولوجية. وتدور مقالاته الفلسفية حول عدة محاور هي:

-تاريخ الفلسفة مثل ما كتبه عن: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، فلسفة سقراط، أفلاطون وفلسفته وكلها بمجلة المعرفة (من أغسطس حتى نوفمبر 1931). بل إن طريقة تناوله لكل موضوع من هذه المقالات التي كتبها تتم بشكل تاريخي.

-معنى الفلسفة، والفلسفة عند الفلاسفة، وماذا تعني الفلسفة (مقالين بمجلة الجهاد في 14، 21 أغسطس 1934)، ومقالين بالمجلة الجديدة (يناير وفبراير 1935).

-وفلسفة برجسون التي قدم فيها عددا من الدراسات بمجلة الجهاد (15، 21 نوفمبر 1933، 23 يناير 1934) وبالمجلة الجديدة (أغسطس 1934).

-القضايا الفلسفية، مثل: فكرة النقد في فلسفة كانط (السياسة الأسبوعية 14 إبريل 1934) والبراجماتزم أو الفلسفة العملية (المجلة الجديدة سبتمبر 1934)، الفلسفة بين المادة والروح (المجلة الجديدة الإسبوعية، 13 مارس 1935)، ونظريات العقل (المجلة الجديدة يوليو 1935)، وفكرة الله في الفلسفة في جزئين (المجلة الجديدة يناير - مارس 1936).

-السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة في عدد من المقالات بالمجلة الجديدة على امتداد 1935.

يكفي أن نتابع مدكور ثابت في مقدمة "موسوعة نجيب محفوظ والسينما" الذي كتب تحت عنوان "جلست في مقعد نجيب محفوظ مرتين واكتشفت في درج مكتبي الملف الوظيفي له". لنشعر أننا بإزاء كنز أثري. وإن مدكور بلغة ميشيل فوكو يحفر في أرشيف محفوظ. لقد ذكر كلمة "الكنز الأثري" خمس مرات، أي أننا إزاء قراءة أركيولوجية يقدمها مدكور وهو: يستشعر أنه بالفعل أمام كنز أثري حتى إن البعض طلب معلومات تتعلق به فظل حريصا على الاحتفاظ بها. يقول ترى بصمات أصابعه في "الفيش والتشبيه" وكأنك أمام أثر عظيم يلمس عينيك بعراقته الحية (ص 19) أو تصادف حينما كنت أعد لاستثمار هذا الكنز الأثري أن اتصل بي صديق حميم... فقد آثرت – رغم ذلك- أن أستحوذ على هذه الفرصة لنفسي (ص 11) أو أن الكنز الأثري الذي تضمنه ملف محفوظ يحتاج لأكثر من قراءة[3].

ونحن نوافق مدكور على كل ما ذكر ونتابعه في تنقيبه وحفره في الأثر الذي عثر عليه واكتشفه وإن كنا نرى أنه لم يصل بنا إلى الطبقات الأولى في حفره، وهي التي تهمنا.

يتعلق الكنز بفترة عمل محفوظ في مؤسسة دعم السينما وتدرجه الوظيفي بها فقط فالملف يبدأ بالعام 1961. وكان عليه أن يبدأ قبل ذلك. علينا أن نواصل الحفر والتنقيب قبل هذا التاريخ. وإذا ما فعلنا ذلك سنستشف من استمارة بيانات رسمية متعلقة بتدرجه الوظيفي أنه عمل أولا كاتبا بقلم المستخدمين بالجامعة المصرية بعد تخرجه بعدة شهور لمدة تزيد عن

الأربع سنوات، ثم مراجعا بقسم الإدارة بوزارة الأوقاف، ثم سكرتيرا برلمانيا لوزير الأوقاف، ثم رئيس قلم الحسابات بها لمدة تزيد عن ستة عشر عاما. ثم مدير المكتب الفني ومدير الرقابة على الأفلام بمصلحة الفنون لينتقل بعد ذلك سكرتيرا عاما بمؤسسة دعم السينما يناير 1960 حيث يبدأ الملف. يعني هذا أن الملف الذي لدينا يمثل فترة إحدى عشر عاما من حياته الوظيفية التي تمتد حوالي 37 عاما أي أن هناك ما يزيد عن ربع قرن من الزمان لا يحتويها الملف وهي فترة عمل محفوظ بقلم المستخدمين بالجامعة المصرية وبوزارة الأوقاف منذ 13/ 2/ 1939 مراجعا بالإدارة ثم سكرتيرا برلمانيا للوزير، وبمصلحة الفنون. يهمنا منها مرحلة الجامعة ووزارة الأوقاف حيث كان مرتبطا وقريبا من أستاذه الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، ووزير الأوقاف وشيخ الجامع الأزهر. والذي عمل معه فترة طويلة من حياته وكان سكرتيرا برلمانيا له.

وهناك كثير من الكتاب ممن يعودون بالبدايات الأولى لتكوين نجيب محفوظ وتشكيل رؤيته إلى تأثير سلامة موسى ويضعون ذلك في إطار أوسع هو الحركة الوطنية المصرية، ذات النكهة الفرعونية وهذا صحيح؛ إلا أن الصورة تكتمل بعنصر ثان هام وأساسي هو تأثير أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي ينتمي لآل عبد الرازق والأحرار الدستوريين، أصحاب شعار مصر للمصريين ؛ ومصر هنا ليست فقط مصر الفرعونية، بل أيضا مصر الإسلامية بل ونضيف القبطية واليونانية.

أي أننا نؤكد على عنصرين أساسيين أثرا في تكوين الكاتب والأديب الكبير وهما معا يمثلا تلاقي العلم والدين في إطار أوسع هو رؤية نجيب محفوظ الأنطولوجية للكون. وقراءة لأعماله الأولى وكتاباته الفلسفية التي حفلت بها المجلة الجديدة والسياسة الإسبوعية والمعرفة توضح لنا ذلك. وعليه فإننا مقابل وبالاضافة الى الدراسات التي تسعى لتأصيل رؤية محفوظ بالعودة إلى سلامة موسى نؤكد على تأثير مصطفى عبد الرازق الذي ربما لم يلتفت إلى تأثيره عليه.

ويمكننا أن نكون صورة واضحة عن دروس الشيخ مصطفى عبد الرازق من تلميذ آخر من تلاميذه هو عبد الرحمن بدوي، الذي تخرج بعد نجيب محفوظ بأربع سنوات. فقد تخرج نجيب 1934 وهي السنة التي التحق بها بدوي بنفس القسم، ولنا أن نفترض أنهما تلقا نفس الدروس على الصورة التي يفصلها بدوي في الجزء الأول من سيرة حياته، ونحن نعرف مكانة بدوي في مجال الدراسات الفلسفية ومن هنا فنحن على يقين من المكانة الرفيعة التي يعطيها – مثله مثل جيله- للشيخ الفيلسوف. كان بدوي يترك بعض محاضراته التخصصية لحضور

محاضرات طه حسين الذي يقول عنه "انعقدت بين الدكتور طه حسين ؛ وبيني أواصر علاقة متينة زادت مع السنوات وثوقا وعمقا، وسيكون لهذه العلاقة تأثيرا عميق في مجرى حياتي"... ويوازي هذه العلاقة وربما يزيد عنها عمقا علاقتي بالشيخ مصطفى عبد الرازق"[4]. وإذا ما أضفنا إلى ذلك ما كتبه الفيلسوف المؤسسة – كما يطلق عليه محمود أمين العالم - في موسوعة الفلسفة عن الشيخ مصطفى لعرفنا عمق مكانة الشيخ، أول من قام بتدريس الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية[5].

وقبل تحليل هذه الأعمال نتوقف عند مقالين كتبهما عام 1930 هما: احتضار معتقدات وتولد معتقدات، التي كتبها بالمجلة الجديدة والتي تحيلنا إلى تأثره بسلامة موسى والمقال الثاني عن موضوع المرأة والوظائف العامة في السياسة الإسبوعية والتي تحيلنا إلى اهتمام مصطفى عبد الرازق الذي أفاض في الكتابة حول هذا الموضوع في مجلة السفور. وكلاهما – المقالين - كتبا في شهر واحد، أكتوبر 1930 أي إن تأثير الأستاذين موجود لدى نجيب محفوظ في نفس الوقت.

يؤكد في المقال الأول احتضار معتقدات وتولد معتقدات أفكار سلامة موسى، حيث كتب في المجلة الجديدة التي يشرف عليها موسى رأيه الواضح أننا نشاهد – في عصرنا هذا - أن جميع العقائد القديمة التي أطمأنت لها النفوس أجيالا طويلة أخذت تتزعزع رويدا رويدا وتتزحزح عن مكانتها الأولى شيئا فشيئا. وإن عصرنا [ثلاثينات القرن العشرين] فترة بين اعتقادات ومعتقات تحتضر وتفنى وبين آراء ومذاهب أخرى لم تستقر استقرارا تاما وتأخذ مكانتها من النفوس..

ويظهر رأيه وثقته في التاريخ والتطور في قوله أننا "لا نبتئس بقرب زوال المعتقدات البالية ولا ندعو المفكرين إلى الكف عن بحثها ونقدها... ذلك لأننا نعتقد بأن هذا الاضطراب نتيجة لا حيد عنها تحدثها الطبيعة لتقدم العمران كما نعتقد أنه مظهر للتقدم العقلي ومقياس صادق للتطور الذي يطرأ عليه بين حين وآخر. وهو كما يخبرنا لا يتشاءم من تزعزع الإيمان بالمعتقدات القديمة ولا يرى أن عاقبة ذلك خراب العالم.

ويتنبأ بالمذهب الذي سوف يكون له الفوز من بين المذاهب القادمة، وهو مذهب الاشتراكية، ذلك لأنها تستهوي بوعودها افئدة الساخطين المتذمرين والفقراء وهم السواد الأعظم من سكان العالم ولأنها تسد النقص الملموس الناتج عن التقدم العلمي ولأنها وسط بين نظامين يتأفف منهما المتدينون وهما الشيوعية والفردية. وحتى أنه لو خاب أملنا في الأشتراكية بعض الخيبة كما جاء في خاتمة مقاله فليس معنى ذلك أننا نرغب في الرجوع إلى حالتنا الأول

السيئة – الحالة الحاضرة- إنما يجعلنا ذلك نزيد إيمانا بالتطور الذي هو الخالق الوحيد للاشتراكية وغيرها من الأراء والعقائد.

ومثلما تأثر فى هذا المقال بصاحب المجلة الجديدة نجده يتابع مصطفى عبد الرازق وما يكتبه عن المرأة في مجلة السفور وذلك في مقاله عن المرأة والوظائف العامة.

يرى محفوظ في هذا المقال "إن اليوم الذي نرى فيه النساء يشغلن وظائف الحكومة بنسبة نستطيع أن نقول معها أن المرأة قد تساوت بالرجل ..." سوف يكون بعيدا ولكي نعرف النتائج التي تترتب على إعطاء المرأة حق شغل الوظائف العامة فإن علينا أن نفرض من وجهة نظره وجود جماعة السواد الأعظم من نسائنا، أما موظفات أو فتيات يتعلمن ليكن موظفات:

- وأنه بتسليمنا أن المرأة جديرة بإشغال الوظيفة ؛ نكون قد اعترفنا بمطلب من أهم مطالبها، ثم إنه إذا وجد من النساء الكاتبة والطبيبة والمهندسة والقاضية فسوف توجد النائبة والوزيرة.

-وثاني نتيجة يذكرها لنا هي أن ما يطرأ على الأسرة من التغير والتطور؛ يتغير بمقتضاه مركز الفتاة الموظفة في الأسرة ؛ فيصبح عزيزا محترما وتصبح تامة الاستقلال فيما يقرر مصيرها في الحياة.

-ثم إن سعادة الزوجين في هذه الحالة تتعرض دائما لما يكدر صفوها فقد يحدث أن تنقل الزوجة إلى بلد في الشمال وينقل الزوج إلى أخرى في الجنوب، وهكذا يتحتم عليهما الفراق.

-وفي هذا الجو يجد الزوجان كما يذكر لنا محفوظ آلاف الأسباب المبررة للطلاق والانفصال ويفقد الزواج ما له من قداسة ويصبح عهده من الاستهانة والبساطة بحيث يمكن حنثه كما لو كان ميعاد لقاء لا أهمية له[6].

والحقيقة أن اهتمام محفوظ بقضية المرأة يحسب له وتوقعه لنتائج عملها هو تصور مستقبلي متقدم لدورها في المجتمع، لكن خشيته من هذا العمل يعد موقفا محافظا إلى حد بعيد.

وأستطيع أن أقارنه بالفيلسوف الأمريكي وليم مارشال إيربان W.M.Urban الذى حدد الفلسفة بأنها التراث العظيم من أفلاطون إلى هيجل وحصر عمله فيما يسميه الفلسفة الخالدة رافضا النزعات المعاصرة التي تكتفي بجانب واحد فقط باقيا على الفلسفة المثالية التي تعني الفلسفة عنده بالألف واللام. الميتافيزيقا وقضايا الوجود والمطلق وسر وجود الإنسان وعلاقته

بالكون والله ، ودوره ورسالته في هذا العالم هي أهم ما شغل محفوظ والتي تجد في رواياته تعبيرها على المستوى النفسي والتاريخي والاجتماعي والسياسي(7).

ومقابل من اكتفى بتحليل أعمال محفوظ الروائية أو علاقة هذه الأعمال والسينما أو القراءات المتعددة التي أرجعت التأثير الأكبر على الأديب الكبير إلى علاقته وتأثره بسلامة موسى والمجلة الجديدة والعلم وأثره في حياتنا، علينا أن نتوقف عند المرحلة الأولى من عمل محفوظ والتى كان قريبا فيها من الشيخ مصطفى عبد الرازق أو ما يمكن تسميته مرحلة الكتابة الفلسفية.

أولا : الكتابات الفلسفية

1 -**التأريخ للفلسفة:**

تأريخ محفوظ لتاريخ الفلسفة يظهر في مقالات ثلاثة كتبها في مجلة المعرفة. وهو ينطلق في هذا التأريخ من المحاضرات التي تلقاها بالجامعة؛ فقد التحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب في العام 1931 وتؤرخ هذه المقالات بتاريخ أغسطس وأكتوبر ونوفمبر 1931، أي أنه كتبها وهو في السنة الجامعية الأولى. لكننا نجد فيها تأريخا يعبر عن ميول نجيب في هذه الفترة، التي هي أقرب إلى المثالية كما يتضح من طريقة عرضه ومن فهمه لمعنى تاريخ الفلسفة؛ الذي يتصوره على غرار هيجل وإن كان لم يصرح باسم صاحب فينومينولوجيا الروح.

وهو يتوقف في الدراسة الأولى عند ستة اتجاهات فلسفية رئيسية عند اليونان الأوائل يعرض لها بعد أن يشير بإيجاز إلى قضية المعجزة اليونانية دون أن يتوقف لتحليل هذه القضية؛ التي شغل بها التاليون مثلما نجد مثلا لدى حسن طلب في دراسته "ما قبل الفلسفة" التي نجد مراجعة هامة لها لدى عبد الرشيد الصادق "هل نشأت الفلسفة في مصر الفرعونية" [وجهات نظر – أغسطس 2004] يقول محفوظ: " وليس مهما لدينا معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة قد جاءت عبقرية دون أن تتأثر بتيار أجنبي أم أنها تكملة لفلسفة أخرى ظهرت في بلد آخر كفارس مثلا، لأن العقلية الإنسانية في تطورها تعد درجات واحدة".[المعرفة - أغسطس 1931 - ص 438].

يوضح محفوظ أن الأمر الذي شغل بال المفكرين الأول هو أصل الكون ، فنفهم من ذلك أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة هي التي أثارت تفكيرهم من مكمنه، وتصوروا في بادئ الأمر أن السبب الأول للعالم شيء مادي محسوس وهذه هي نظرية الأيونيين. ذلك هو الاتجاه الأول الذي تبدأ به الفلسفة، لكن محفوظ يرى أن مذهب الأيونيين هذا يحاول التخلص شيئا ما من المادة المحسوسة، خاصة لدى أنكسمندر، الذي فسر أصل العالم بأنه "مادة" إلا

أنها مادة خالدة غير محدودة ولا يمكن تعريفها. والمحاولة الثانية التي يراها أكثر جرأة هي مذهب الفيثاغوريين التي يكتبها البيثاجوريين، الذين قالوا إنه لا يمكن اتخاذ أصلا ماديا محسوسا للكون. ويتساءل لكن هذا الأصل الجديد هل هو مادي أم معنوي؟ ليس عندنا كما يقول جوابا صريحا. ومحتمل جدا أن يكونوا قد انقسموا في فهمه فريقان. وقد جاء بعدهم الآليون؛ الذين كانوا لا يعترفون بالصلة التي بين أصل الكون في نظرهم والزمان والمكان؛ لأنه لا يمكن قياس شيء له علاقة بالزمان والمكان، ذلك لأنهم جردوه عن المادة تجريدا كليا وقالوا إنه لا يمكن أن يدرك بالحواس وإنما هو يفهم بالعقل تلك هي المدرسة أو الاتجاه الثالث.

ينتقل بعد ذلك كما يخبرنا من الفلسفة التحليلية إلى الفلسفة التركيبية؛ حيث قرر هراقليطس أن أصل الكون إنما هو اتحاد الكائن المجرد بالكائن المحسوس، الذي نراه ونعيش في جزء منه، وأن من طبيعة الأشياء أن تكون في تغير مستمر لا يتوقف . هنا نشأت مشكلة فلسفية تدور حول سبب هذا الاتحاد، وكيف تكوَّن الكائن المحسوس؟ يعرض محفوظ لرأي أنباذوقليس الذي رأى أن المادة أصل الكائن وأن القوة أصل الحركة. وأن أنكساجوراس وإن اهتدى إلى أن "العقل" هو الذي كون العالم وأوجد نظامه، غير أنه لم يكن سوى كون طبيعي كأسلافه ولم يفطن إلى أن العقل شيء فوق الطبيعة المادية[8].

وأخيرا وهذا ما ينهي به المقالة وجد من يميز بين العقل والطبيعة ومن يعترف بأن العقل أرقى منها وذلك هو موقف السوفسطائيين. وينهيها بما يؤكد قناعاته كما يتضح في قوله: "والذي يجب أن يلاحظه القارئ، هو تخلص العقل البشري شيئا فشيئا من المادة في تفسيره لأصل الكون المادي الظاهر، وسموه إلى التفسيرات المعنوية التي لا تدرك إلا بالعقل".

وتتناول المقالة الثانية فلسفة سقراط وهي تختلف عن فلسفة القدماء في أنها تركت التجوال فيما وراء الطبيعة والتنقيب في العماءالأول وهبطت إلى الأرض تتخلل نفس الإنسان. فأهم أغراضه أن يعرف نفسه، ويعرف الفضيلة التي شغلت من أبحاثه المحل الأول. كما تختلف عن فلسفة السوفسطائيين فقد اتخذ نفس الأساس الذي اتخذوا ليبني عليه الحقائق؛ إلا أنه وصل إلى نتائج مضادة تمام التضاد مع ما وصل إليه السوفسطائيون. سقراط لم تكن له مدرسة، وإنما كان له تلاميذ فيما يقول محفوظ ، وقد اختلف هؤلاء الأتباع في فهم فلسفته إلى حد التناقض مع بعضهم البعض ومعهم ومع سقراط نفسه. وقد أنشأ ثلاثة من هؤلاء الأتباع أهم المدارس: الأولى المدرسة الكلبية، والثانية المدرسة القورينائية، ومؤسسها أرسطبس، والثالثة المدرسة الميغارية. ولم تتمم هذه المدارس فلسفة سقراط، وإنما الذي تممها وزاد عليها وكون نظاما فلسفيا عاما هو أفلاطون[9]. الذى خصص له المقالة الثالثة متناولا فلسفته محللا لها.

2 -معنى الفلسفة:

يتناول محفوظ معنى وقيمة الفلسفة ومكانتها وينتصر لها مقابل سعي العلوم التجريبية لتجاوزها خاصة أن قيمة الفلسفة مثار نزاع طويل في العصر الحديث، فهي عند الكثيرين من مخلفات الماضي التي لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب والتي تؤدي الغرض منها على الوجه الكامل. ويخشى محفوظ على الفلسفة ويرى أن أمثل سبيل لتحديد معنى الفلسفة وتقدير قيمتها نتيجة لذلك أن نعرف رأي الفلاسفة فيها.

إن للفلسفة طابعها الموسوعي الكلي الشامل ولا يمكن أن تقتصر على موضوع واحد فقط حتى ولو كان النفس الإنسانية أو الأخلاق، وهذا ما نجده لدى أفلاطون ، الذي خصص له نجيب محفوظ دراسة مستقلة ، نشرها في المعرفة نوفمبر 1931 وقد رد أفلاطون الفلسفة إلى شمولها فلم تعد هي علم الأخلاق أو الطبيعة، كما لم تعد مجموع العلوم ولكنها أضحت العلم الأعلى الذي يبسط نفوذه على جميع العلوم. فالفلسفة عند أفلاطون معنى فوق العلوم والطبيعة هي ما يعرف بالميتافيزيقا وإن لم يعطها هذا الاسم. وقد استعملها أرسطو طاليس في معناها الشامل فدلت على كل بحث علمي فهي العلم بوجه عام. وعند ارسطو هناك معنيين للفلسفة، الفلسفة بمعنى العلم الكلي الشامل، فهي العلم بوجه عام كما يخبرنا محفوظ. أما الفلسفة بمعناها الخاص فهي الفلسفة الأولى وموضوعها الوجود من حيث هو وجود.

ويخلص بعد عرض هؤلاء إلى معنى الفلسفة عندهم ؛ فالإغريق وإن لم يحددوا الفلسفة تحديدا دقيقا جامعا مانعا، ولكن هذا لا يمنع من تعرف بعض الخواص التي أجمع فلاسفتهم على إضافتها للفلسفة ، فمن ذلك أن الفيلسوف لا يدرس العلوم الجزئية لذاتها وإنما لكي يستخدمها في بناء فلسفته، ومنه أن الفلسفة هي محاولة معرفة الوجود والإنسان وإبداع قوانين عامة ومحاولة تطبيقها على كل شيء ؛ فالفلسفة على ذلك ليست علما جزئيا وليست مجموع علوم ولكنها علم شامل يدرس الوجود على اعتبار أنه كل واحد.

وفي العصر الحديث وبفضل ديكارت وبيكون وغيرهم ثم تمييز الفلسفة عن الدين، وواصلت جهود القدماء وإذا ما قارنا بينهما فإننا نجد تشابها كما يقول تاما في الشكل والمبنى ؛ فالموضوعات التي استغرق في بحثها أفلاطون وأرسطو هي التي اهتم بها ديكارت. ومع هذا فالفلسفة الحديثة تختلف عن الفلسفة القديمة اليونانية والمسيحية. إن الفلسفة وإن حافظت على ميدانها إلا أن روح البحث تغير تغيرا بينا . كان الفيلسوف القديم يتأمل الوجود ويتلقى ما يوجه إليه من أفكار لا يداخله الشك في قيمتها، فكان هنالك إيمان عام بالعقل والنفس البشرية ولم يشذ عن ذلك إلا النادر من فلاسفة اليونان، أما ديكارت فقد وجه الفلسفة إلى ناحية جديدة.

لأنه تشكك في العقل وفي النفس وارتاب في آلة المعرفة بما يعقبه حتما الشك في المعرفة ذاتها. فما الذي يجعلنا نطمئن إلى عقولنا؟ وما الذي يجعلنا نؤمن بالمعارف كافة؟ فالفلسفة اتجهت نحو النقد، نحو نقد النفس البشرية لترى قيمتها ولتتحقق من قدرتها على أن تكون آلة العرفان، ولما خلصت هذه الحقيقة لديكارت إطمأن إلى نفسه وإلى العلم وتفلسف على هذا الأساس.

ومثلما تميزت الفلسفة بالشك والبحث عن أسس المعرفة، كانت سمتها الهامة أيضا النقد وذلك للرد على المحاولات المختلفة التي سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد يختص بدراسة ناحية واحدة سواء كانت العقل أو النفس أو الإحساسات فقد بذلت محاولات قوية لجعل الفلسفة علما مستقلا عن بقية العلوم، له موضوعه الخاص وحدوده المعروفة .

إلا أن محفوظ الذي يقدر قيمة الفلسفة ويدرك معناها يتخذ موقف مقابل هذه المحاولات ويرى في كانط الرد على محاولة تحديد الفلسفة . ويعتبر أن ما جاء به يعد حدثا عظيما، ذو خطورة وهو مفهومه للنقد الفلسفي، وهو ما يعد محفوظ بتخصيص دراسة قادمة له، سنعرض لها بعد أكمال تحديده لمعنى الفلسفة.

وإذا ما توقفنا عند فهم محفوظ للفلسفة؛ فإن هذا المعنى لا يتضح إلا من خلال بيان طبيعتها وطبيعة العلم، فالفلسفة عنده هي علم الكلي. يقول: "كانت الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذي لا يحدد . علم كل شيء، وبمعنى أدق علم القوانين العامة التي تسير الأشياء جميعا، إلا أنها لم تسلم من اتجاهات أخرى مقابل هذا الفهم ؛ فقد ضيق التجريبيون ميدانها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة وحددوا لها موضوعها هو الأفكار أو الحياة النفسية للفرد. إلا أن كانط حاول التغلب على هذه النظرة الضيقة وذلك بالتوفيق بين فكرتي الشمول والتخصص يقول: "وقف كانط من مذهبي التجربة والعقل موقف الحذر ولم يسلم لواحد منهما بدعاويه العريضة". فالمعرفة ليست ملكا للتجربة ولا ملكا للعقل وإنما هي بين بين، وموضوع الفلسفة عند كانط هو تحديد الأفكار العقلية (يقصد الأولية) a priori التي تسيطر على المعرفة والعمل وبيان تسلسلها وخلق نظام تام منها.

ويتتبع محفوظ هذا الفهم للفلسفة فيما بعد كانط حيث نزع الفلاسفة نزوعا من شأنه أن يعيد للفلسفة شمولها شيئا فشيئا ولو أنهم احتفظوا لها بشخصيتها كعلم متميز. ويذكر أن فختة كان أول من فكر في إيجاد علم للعلوم. كذلك احتفظ شلنج وهيجل للفلسفة بما ميزها به كانط وفخته من أنها علم القوانين العقلية المطلقة أو علم العلوم ولكنهما زادا إلى شمولها هذا شمولا

جديدا في الموضوع. على أن ذلك لم يمنع وجود بعض آراء معاصرة رجعت في تصور الفلسفة إلى ما كان يتصورها به لوك من أنها علم النفس كرأي ريد وجون ستيوارت.

ويعرض رأي الوضعيون ؛ الذي يؤكد أن زمن الفلسفة قد مضى، كأنها ليست أسلوبا جوهريا في تفكير الإنسان وإنما حالة طارئة تلابس الفكر في طور من أطواره ثم تضحى من التقاليد الزائدة بعد مضي ذلك الطور. والعلم لا يبحث عن المطلق فهو نسبي، ولكنهم لم يقرروا نسبية العلم بالنقد العقلي وإنما استنتاجا من تاريخ العلم الإنساني. ويكمل موضحا رأى كونت إن العقل البشري قبل أن ينتهي إلى الحالة الوضعية مر بحالتين لاهوتية وميتافيزيقية .

ومن خلاصة الآراء في الفلسفة يجد أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود أو علم النفس الإنسانية فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية. ويعود ليؤكد إن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم، وهذا ما يبرر دواعي وجودها ولا يجعل من نجاح العلم في مناهجه دليلا على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها. ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفي غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان، حقا إن في العلم نورا ومنافع للعلم ولكن كل هذا لا يقنع العقل بل يبقى متطلعا صوب أسئلة أخرى تحيره وتغريه بالبحث، وهذه الأسئلة التي تنبع من صميم النفس ؛ هي التي تكفل وسوف تكفل بقاء الميتافيزيقا. الفلسفة كما يوضح محفوظ رهناً بهذه الأسئلة وهي لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة وما بقيت النفس التي توقظها.

3 - **فلسفة برجسون**

يظهر برجسون بصورة جلية في كتابات محفوظ عن السيكولوجيا. لقد أشار بسرعة وإيجاز في دراسته عن الشخصية (المجلة الجديدة ديسمبر 1934) التي يتناول فيها الأنا والعواطف الشخصية وأمراض الشخصية إلى نظرياتها المختلفة التجريبية والروحية ويرى أن للنفس وجه آخر عنى به عناية خاصة علماء محدثون كبرجسون ووليم جيمس وهو ذلك الوجه المتغير والمستمر الحركة والتقدم.

وفي نهاية دراسته السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة (المجلة الجديدة مارس 1935) يعرض للاتجاهات التي أوجبتها المناهج المختلفة الذاتية والموضوعية، ويذكر تطور التأمل الباطني تطورا جديدا على يد برجسون ووليم جيمس؛ لأنهما تحولا عن طريقة التحليل إلى التركيب ومن معرفة ظاهرات النفس جزءا جزءا إلى محاولة معرفة جوهرها دفعة واحدة كوحدة قائمة بذاتها ويستشهد بقول برجسون أن النفس تعرف بالبداهة Intuition مباشرة بعد أن تهجر الأساليب القديمة وتتخلص من قيود اللغة.

وحين يعرض للمنهج الموضوعي؛ الذي اعتمد أصحابه على التجربة واللجوء إلى المعامل للوصول إلى النتائج يذكر تشكيك برجسون في قيمته (ص 41).

ويفيض في الحديث عن برجسون في دراسته الشعور ففي العصر الحديث ثلاث نظريات عن الشعور لثلاثة من كبار مفكريه وهم : وليس جيمس وبرجسون وهملان. وطريقتهم السير من المركب إلى البسيط، أي محاولات تعرف الحالات النفسية على أساس معرفتهم بالنفس لا تعرف النفس من مقارنة الحالات النفسية وفحصها فحصا عقليا. اتبع برجسون نفس المنهج ولاحظ أن الشعور ليس مقصورا على الحاضر لأنه حفظ الماضي في الحاضر وتقدير للمستقبل، والذي ندركه حقا هو قدر من الزمن النفسي يضم ماضينا المباشر ومستقبلنا القريب. أي أن الشعور جسر يربط بين الماضي والمستقبل. فالشعور يظهر بظهورالحياة ويلازمها؛ لأنه أساس العمل، فهو يقوى وينتبه حين يقبل الحي على حالة تتطلب التدبير والاختيار بين حلول كثيرة ويضعف حين يستغني عن الاختيار ويقترب العقل من العادة أو الآلية: يقوم عمل الشعور على الحرية وعلى هذا يحدد لنا صفات وظيفة الشعور أنه ذاكرة وتقدير للمستقبل واختيار وحرية.

سنعرض أولا لما كتبه عن الضحك عند برجسون، الضحك فيما كتب محفوظ في دراسته التي تحمل نفس العنوان من الظواهر الطبيعية التي لا تكلف أنفسنا مشقة السؤال عنها، ويرى أن للضحك مظهرين متلازمين ، مظهرا طبيعيا كإبراق الأسارير ولمعان العين وتغير عضلات الوجه خاصة. ومظهرا نفسيا وهو تلك الحالة السارة المبهجة التي تلامس النفس ، وهو فيما يؤكد شرطا ضروريا للضحك.

ويذكر لنا تفسيرا بيولوجيا يقول إنه فيضان قوة اندفاعية في الجهاز العصبي فإذا بلغت أشدها انبعثت لأقل سبب، وهو يرفض ويستبعد هذا التفسير ويرى أن الطبيعة تلجأ إلى وسائل أخرى غير الضحك لتصريف قواها الزائدة إن في الإنسان استعدادا متوثبا للضحك في جميع الظروف. ويذكر للفيلسوف الإنجليزي هوبز رأيا في الضحك يذكرنا بمذهبه الأخلاقي الأناني، فهو يرجع بواعث الضحك إلى لذة تحصل في النفس من جراء إحساسها برقيها وتفوقها على من يتورطون في أنواع من الخطأ أو الشذوذ ينجم عنها لهم نكبات طفيفة. ولكن هذا الرأي عند محفوظ غير مقنع؛ لأننا إذا كنا نسخر من الناس لشعورنا بتفوقنا عليهم فكيف نفسر ضحكنا من أنفسنا إذا تورطنا نحن؟ وفوق ذلك فقد نضحك من شخص لحادثة وقعت لنا بالفعل.

ويعرض لرأي عالم النفس السلوكي مكدوجل الذي اعتبر الضحك غريزة لها ما للغرائز من الخواص المشتركة ولها ما لها من الأهمية في حفظ حياة الفرد أو النوع أو المجتمع.

وبعد العرض السريع لآراء كل من هوبز ومكدوجل يتناول برجسون الفيلسوف الفرنسي ويعرض نظريته التي يرى فيها أن للضحك وظيفة اجتماعية نقدية تقويمية ترمي في نهايتها إلى حفظ كيان المجتمع، فالناس يضحكون من نقائص الناس لتنبههم إلى موضع النقص وتحذرهم من الوقوع في الأخطاء. ويرى أن أحط المجتمعات يشترك مع أعلاها في غريزة الدفاع عن النفس وهو قد يحارب الخارجين عليه بالعقوبات المادية كما قد يحاربهم بالعقوبات المعنوية التي من أهمها الضحك والسخرية.

ويخصص محفوظ الدراسة الثانية للحديث عن الضحك عند برجسون يتناول فيها طبيعة الضحك الذي يعتبره برجسون ظاهرة اجتماعية، فهو لا يفهم إلا في جماعة؛ بين نفوس أعضائها بها اتصال وتفاهم، له وظيفة اجتماعية يقوم بها لخير المجتمع. ولكن برجسون لا يكتفي بذلك، وإنما يحاول أن يكشف عما في أعماق كل شيء مضحك ، وعما يربط النكتة المستمحلة بالمنظر الشاذ والموقف الحرج.

ويذكر ملاحظات ثلاث تتعلق بظروف الضحك أكثر مما تتعلق بالضحك نفسه ، أولها أن كل مسبب للضحك فهو يتصل بالإنسان اتصالا مباشرا أو غير مباشر ، فالمنظر الطبيعي لا يثير فينا ضحكا ، ولا الحيوان، إلا أن يذكرانا بأمر له علاقة بالإنسان، وثانيها أن خلو النفس من العواطف المختلفة من أكبر الممهدات للضحك فليس مثل العاطفة من شيء يصرف النفس عن الضحك والاهتمام ببواعثه ويرى محفوظ أن مرجع ذلك؛ هو أن الشعور لا يقبل حالتين نفسيتين في وقت واحد ولذلك لا تلقى النكتة رواجا حين تستغرق المشاغل والأفكار النفوس والأفهام، ثالث هذه الملاحظات أنه لا يكفي أن تكون النفوس خالية من الأفكار لكي تلتفت للضحك ولكن ينبغي أن يكون بينها وبين غيرها تفاهم"، فالإنسان المنعزل لا يفهم الضحك.

ثم يتكلم عن الضحك نفسه، ويبدأ بسرد أمثلة موضحة تنتهي إلى توضيح طبيعة الضحك وذلك عنده أقرب إلى متناول الفهم من البدء بذكر القواعد العامة والقوانين الشاملة. ويذكر من هذه الأمثلة؛ تعثر مار بالطريق بحجر وسقوطه على الأرض، هنا يضحك من يشاهده، وسبب الضحك هو القعود قهرا بالرغم من إرادته؛ القعود الناشئ من

قلة حذقه، ذلك أنه لم يستطع أن يتلافى الحجر المعترض طريقه واستمر في مشيته كأن لم يعترضه شيء، هو صلابة ساقت الجسم إلى حيث تردى ساقطا ولو أن الساقط كان مرنا لنفعته مرونته في تجنب الخطر حيث لم تنفعه صلابته. ويقدم مثال ثان عن شخص يغرم بمطالعة الروايات ويملأ خياله بحوادثها ومخاطراتها وبطبع نفسه بحب أبطالها، فإذا ما ترك رواياته واختلط بعالم الحقيقة لم يتخل عن أوهامه وعاش كأنه بطل من أبطال خياله وكان الناس من أقرانه وأترابه، فلا يلقى إلا ضاحكا عنه عابثا به، وسبب ذلك أنه لا يميز بين الحقيقة والخيال.

ويلاحظ تشابها بين حالة المار الساقط وقارئ الروايات ، فكل منهما يغرينا بالضحك منه؛ لأنه لم يفهم ما يتطلبه موقفه من التصرف ولأن صلابة تحكمت فيه في حين أنه كان ينبغي له أن يستعمل مرونة لينقذ نفسه فداء كل منهما "ميكانيكية" تسيره على غير ما ترضي الأحوال المحيطة به. ويرى في هذه "الميكانيكية" ما يفسر لنا ضحكنا، سواء أكان موضوع الضحك سقطة أم غفلة أم موقفا حرجا أم شذوذا أخلاقيا.

أصل هذه الآلية عند برجسون نزاع بين المادة والروح تتمكن فيه الأولى من الثانية، فالجسم عنده مجال لتسابق قوتين قوة المادية وقوة الروحية، والأولى خواصها الصلابة والميكانيكية والركود والجمود، والثانية خواصها المرونة والحرية والحركة والتطور، والمادة تحاول أن تخضع الحياة لأشكالها وخواصها، وفي هذه اللحظات التي تلبس فيها الحياة صورة من صور المادة، والتي يتصف فيها الحي بخاصة من خواص المادة يبدو الشيء في هيئة تضحكنا، فالمضحك فيما يرى برجسون لا يضاد الجميل وإنما يضاد الحي أو هو يضاد القوة الروحية، وهو ليس قبحا بقدر ما هو صلابة وميكانيكية.

هنا يذكر برجسون. إن الحياة والمجتمع يتطلبان من الفرد "انتباها" ليتعرف الظروف التي تكتنفه، و"مرونة" يلائم بها بين نفسه وبين هذه الظروف، فإذا قصر إنسان في القيام بهذين الواجبين الاجتماعيين تورط في أفعال وتصرفات شاذة كالسقوط على الأرض والذهاب مع الأحلام، وهي حالة تضر بالفرد والمجتمع ضررا لا يستطيع أن يدفعه المجتمع بالعقاب والأذى فيلجأ إلى الضحك والسخرية يقومان له ما يعوج من الأفراد. وقد يكون هذا الضحك طبيعيا وقد يكون فنيا كما هو الحال في الروايات الكوميدي والرسوم الكاريكاتورية.

يوضح محفوظ في الدراسة الثالثة الضحك عند برجسون انتشار الصور المضحكة أن الفكرة الكامنة في الأمر المضحك لا يعتبرها برجسون قاعدة ينشأ عنها كل ظاهرة مضحكة. الضحك ليس أمرا بسيطا، وإنما هو شيء معقد كالكائنات الحية، مثله مثل الشجرة الباسقة. وما يقال في الشجرة يقال في الضحك، فهو أيضا يبدأ من هذه الميكانيكية وينتشر في حالات كثيرة، فتصير كل حالة نموذجا لحالات من الضحك جديدة. ويسير الخيال من هذا الأصل إلى ثلاث وجهات أساسية تشمل حالات كثيرة يقرب بينها التشابه ووحدة الأصل.

أول ما يلاحظ أنه إذا كان الضحك تبعثه ملابسة المادة للحياة؛ فالملابس لابد أن تحوي جانبا مضحكا، فهي مادة تحيط بالجسم الحي؟ وإن كان طول مشاهدتنا لها تحول انتباهنا عن صفتها التنكرية (الكرنفالية) ولكن إذا التقينا برجل يحافظ على نوع من الملابس قديم تاريخي فإن لباسه يجذبنا إليه فنميزه عن صاحبه ونضحك منه كما لو كنا نضحك من شخص متنكر، ونحن نضحك من التنكر؛ لأنه مادة تنطبق على حي ، وكما يبعث فينا الضحك تنكر الملابس فكذلك تنكر الطبيعة وتنكر المجتمع وتنكر الإنسان.

يقول إننا نضحك من الزنجي لأننا نتصوره أبيض متنكر! ونضحك من الأنف القرمزي لأننا نتخيله أنفا ملونا. وهو أمر ان شق على العقل قبوله فهو على الخيال يسير. ويلاحظ أنه من فكرة الميكانيكية وصلنا الي فكرة التنكر ومنها نشأت حالات مضحكة كثيرة نلاحظها في الإنسان وفي الطبيعة وفي المجتمع. ثانيا: مصدر الضحك أن الجسم الحي يتحول في خيالنا إلى مادة جامدة، وفي الواقع أننا لا نلاحظ آلية الجسم لأنا نراه في حركة ومرونة ولكن الحقيقة أن هذه الصفات الحية تأتيه من قوة نورانية تسمو عليه بالجوهر والمبدا والنهاية وان ليس للجسم من الخواص غير ما للمادة من الجاذبية والمقاومة وهلم جرا. وهذا ما يفسر لنا الكوميديا.

ويتقدم محفوظ من صورة الجسم المادي المتحكم في القوة الحية إلى صورة أشمل هي صورة العرض المتحكم في الجوهر، وهي الصورة التي تحاول الكوميديا أن تبرزها على المسرح إذا أرادت أن تصور مهنة من المهن كمهنة الطبيب والقاضي والمحامي. حيث نرى كيف تحاول القوانين والقواعد أن تخضع لها الطبيعة وكيف تغلو في ذلك حتى تنقلب إلى آلية عمياء تبعث في نفوسنا الضحك.

الوجهة الثالثة وهي كبيرة الاتصال بسابقتها، فما علينا إلا أن نتصور أن القوة الحية إنسان بشري وأن المادة "شيء" من الأشياء المادية، فإذا أتى الإنسان فعلا فذكرنا "بشيء" من الأشياء ضحكنا منه، فالذي يضحك هنا هو تغير وقتي ينتاب الشخص فيجعله (شيئا) وهذا هو السبب في ضحكنا من مهرجي السيرك. فإنهم يأتون حركات آلية سريعة فيختلط الأمر علينا ونظنهم قطعا من الخشب تتحرك بمحرك آلي. وفي رواية من الروايات الكوميدية يتفقد بطل أمتعته حتى لا ينسى شيئا منها ثم يعدها في نفسه فيقول "أربعة" خمسة، ستة، زوجي سبعة، أبنتي ثمانية وأنا تسعة" فالضحك هنا أنه حسب أسرته من ضمن الأمتعة كأنها أشياء وليست أحياء.

ويعرض لنا في دراسة مستقلة فلسفة برجسون والسؤال الذي يشغل محفوظ وهو: ماذا صنعت فلسفة برجسون في تحوير معنى النفس والعقل؛ اللذين هما محورا النزاع بين المادية والروحية في جميع العصور؟ وهو يبدأ دراسته ببيان التيارات الفلسفية السائدة في نهاية القرن التاسع عشر ؛ حيث كانت تتحكم في الحياة العقلية أربع اتجاهات وجهت الفكر الإنساني حينذاك. وتتبع أهمية برجسون عند نجيب محفوظ، الذي يحتفى به كثيرا. من انتصاره للفلسفة بنزعته الروحية ضد كل الاتجاهات التجريبية المادية التي تناصبها العداء. الفلسفة الروحية عنده تعتبر النفس عالما زاخرا بعيد الغور نحس فيه بحريتنا ونعرف بداهة أن هذه الحرية غير متناهية أما الفلسفة المادية فترى في النفس كما يعد ويحسب وظاهرات متتابعة لها قوانين تخضع لها خضوع الظاهرات الطبيعية لنواميسها. وبرجسون في أول كتاب له وهو "الشواهد المباشرة للشعور" والادق "المعطيات" قال: إن شعورنا لو أمكن أن نتصل به اتصالا مباشرا عن غير سبيل اللغة لألفيناه غير ما نلقاه عادة، نلقاه كيفا وليس كما، نلقاه تقدما مستمرا وليس تتابعا بين حوادث مرتبطة برباط السببية.

وبرجسون ينظر إلى العقل كآلة للعمل غير قادرة على فهم الحياة في وحدتها. وليس في ذلك طريف. أما الطريف في فلسفة برجسون فيما كتب محفوظ فهو في ابتداع العلاقة بين العقل العملي والعقل النظري. لفهم ذلك ينبغي أن نفهم العلاقة بين العقل والحياة. يقول برجسون إن الحياة تتمثل في شكل وثبة حيوية تنزع إلى الكمال وتسري في النبات والحيوان، وهذه الحياة تسعى دائما إلى التخلص من المادة التي أشاعت فيها الحياة. فاستعملت في سبيل ذلك الغريزة والعقل، والغريزة مجالها ضيق فلم تفد كثيرا في التخلص من ربقة المادة. أما العقل فقد نجح في ذلك إلى درجة كبيرة فهو يستطيع أن خلص النفس من عبودية المادة ويجعلها رهن إرادة البداهة أو البصيرة وهي أقرب منه إلى الكمال. هذه هي السمات البارزة في فلسفة

برجسون وهي الفلسفة التي ترد أقوى رد على فلسفة القرن التاسع عشر وتوجه إلى المادية ضربات شداد. وسوف نلاحظ آثارها في الفلسفة الحديثة بوجه عام.

ويمكننا تتبع اهتمام محفوظ ببرجسون على لسان أبطال رواياته على النحو التالي:

كان كمال يقرأ خاصة "منبعا الأخلاق والدين" لما فيه من نزعة رومانسية صوفية (السكرية). وتستمر نفس الشاعرية والحلم لبرجسون عند إبراهيم عقل في "المرايا" الذي يقرأ نفس الكتاب. (عصر الحب).

ويصف محفوظ في السكرية حال كمال بأنه "قد يلوذ من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا أو يتعرى عن هوان شأنه بالمشاركة في الانتصار على الرغبة مع شوبنهور أو يهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة ليبنتز في تفسير الشر أو يروي قلبه المتعطش إلى الحب من شاعرية برجسون". (ص 17- 18)

كان يريد كما في السكرية أن يقرأ فصلا على الأقل في كتاب "منبعا الدين والأخلاق" لبرجسون.

يقول أحمد كمال عن خاله كمال في عصر الحب "معذرة أنه من الكتاب الذين يهيمون في تيه الميتافيزيقا" وترد سوسن "أنه يكتب كثيرا عن الحقائق القديمة، الروح، المطلق، نظرية المعرفة. هذا جميل، ولكنه فيما عدا المتعة الذهنية والترف الفكري لا يفضي إلى غاية. ينبغي أن تكون الكتابة وسيلة محددة الهدف، وأن يكون هدفها الأخير تطوير هذا العالم، والصعود في سلم الرقي والتحرر والإنسانية في معركة متواصلة. والكاتب الخليق بهذا الاسم حقا يجب أن يكون على رأس المجاهدين. أما وثبة الحياة فندعها لبرجسون" المصدر السابق ص 249.

يقول: إبراهيم عقل في المرايا ص 8: اقرأ كتاب برجسون عن أصل الأخلاق والدين؟ الدكتور سالم باستهتار: إني أقرأ برجسون كما أقرأ قصيدة حالم" المرايا ص 8.

4- النقد عند كانط

خصص نجيب محفوظ دراسة هامة حول "فكرة النقد في فلسفة كانط" في مجلة السياسة الإسبوعية في 14 أبريل 1934. وقد عرفت فلسفة كانط وكتب عنها كثيرا في العربية من قبل؛ شغلت فلسفته في الأخلاق محاضرات الأستاذ الأسباني الكونت دي جالارثا في الجامعة المصرية القديمة. وقد ترجم الشيخ الحكيم طنطاوي جوهري، الذي درس بدوره بالجامعة الأهلية كتاب التربية لكانط عن الإنجليزية للسيدة أنيت شيرتون حيث طلبت منه

مجلـة النهضــة النسـائية أن يكتـب لهـا فـي هـذا الموضـوع. وقـد نشـرت الصـحف والمجـلات المصرية عددا من المقالات تعرف بالفيلسوف، كتب عباس محمود العقاد عن "عمانويل كانط" مقالين في جريدة البلاغ 1924 تأثر بها عثمان أمين الذي شغل به بعد ذلك وكتب إبراهيم حداد في العدد الرابع عشر من مجلة العصور 1928 عن عمانويل كانط "أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر"وخصص له حنا خباز فصلا في كتابه "فلاسفة الادهار" .

وترجمت معظم أعمال كانط وقدمت دراسات فلسفية وقراءات وتفسيرات متعددة له حيث يعتبره زكريا إبراهيم في كتابه "كانط والفلسفة النقدية" صاحب عقلانية جديدة منفتحة.وهو كما يتضح من كتاب عثمان أمين "رواد المثالية فى الفلسفة الغربية" صاحب فلسفة الحرية والتاريخ. وعند زميل نجيب محفوظ توفيق الطويل ؛ هو صاحب المثالية الأخلاقية وعند عبد الرحمن بدوي هو أرسطو العصر الحديث . كتب مراد وهبة عن المذهب في فلسفة كانط وحسن حنفي عن الدين في حدود العقل ومحمود سيد عن الغائية في فلسفة كانط وفريال خليفة عن الدين والسلام عند كانط. هذا غير عشرات الرسائل الجامعية والمقالات المختلفة حول فلسفته[10].

يستشعر نجيب محفوظ الدور الكبير الذي قام به كانط في تأكيده على أهمية النقد آزاء تضارب واختلاف الآراء وعدم القدرة على بيان كيفية الوصول إلى الحق. ومنه يرى أنه يلزمنا أن نفهم معنى النقد في فلسفة كانط ولماذا عارض به التصديق المطلق والشك، لأن هذا النقد هو استكشافه العظيم ، الذي بنيت به قواعد البحث ومناهجه في العلم والدين. أما لماذا كان النقد ضرورة وما الذي أوجب على كانط تقديم فلسفة نقدية. فقد كانت الاختلافات على الوسائل العلمية الصحيحة عظيما. وكانت الأبحاث القديمة لا تخلو من التحيز والتطرف ومن هنا اتجه كانط إلى نقد طرق البحث. ويعي نجيب محفوظ أن النقد الكانطي هو نقد العقل الخالص أو بلغته "نقد العقل البشري بوجه عام". ولكي يبين لنا المبررات التي دفعت كانط إلى هذا النقد، يرى أن علينا أن نتعرف على تاريخ الفكر في القرن السابع والثامن عشر، وما تم فيه من تقدم للعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، هذا التقدم الذي أوضح لنا بجلاء قدرة المناهج العلمية الجديدة وعقم الطرق القديمة المتبعة في العلوم الدينية.

ارتأى كانط أن خير وسيلة يعتمد عليها في استخلاص الوسائل الصحيحة هي النقد الفلسفي. لقد كان كانط يعتقد أن الفلسفة ستظل متأرجحة بين التصديق والشك، لا تنتهي لحال أو تستقر على قرار حتى ينقد العقل البشري نفسه ويتبين ما يمكن أن يتغلب عليه من معضلاته وما يقف أمامها حائرا. وتمثل الفقرة الأخيرة التي ينهي به محفوظ دراسته ما يعتمل داخل نفسه، فالنقد يحسم الاختلافات والتناقضات والصراعات ومن هنا أهمية النقد الكانطي" .

لقد حاول كانط بنقده أن يوفق بين الوسائل العلمية المختلفة ليحسم النزاع القائم بين نظريات العلم التي تعتمد على تلك الوسائل وبين الدين وأحكامه وتفسيراته للكون.

ثانيا: السيكولوجيا والإدراك الحسي

يخصص نجيب محفوظ عددا من الدراسات لتناول السيكولوجيا ؛ توضح دراسته العميقة لها واهتمامه الكبير بها واستفادته منها استفادة كبرى في وصف وتحليل الحالة السيكولوجية لأبطال رواياته، كما سيتضح لنا فيما بعد. وهذه الدراسات تتناول على التوالي: السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة، الحياة الحيوانية والسيكولوجية، الحواس والإدراك الحسي، الشعور، نظريات العقل، اللغة. وقد نشرها جميعا في المجلة الجديدة من إبريل حتى أغسطس 1935. ويمكن أيضا أن نتناول هذه الدراسات في إطار نظرية المعرفة والإدراك بالإضافة إلى سياقها الاساسي وهو علم النفس، لأنها تتناول الإدراك الحسي، ويبدو لنا أن نجيب محفوظ في تناوله لهذه القضايا يدرك التقابل بين الفلسفة باعتبارها علم الكليات والعلوم الجزئية ومنها علم النفس . ويرى أن تطور علم النفس لا يقضي على الفلسفة. فالفلسفة سيظل لها ضرورة حتى لو استقلت العلوم عنها. ورغم اختلاف محتوى كل دراسة عن الأخرى، إلا أن هناك سمات عامة نجدها تميز بنية كل مقال وهي: الدراسة التاريخية التي تتبع كل موضوع منذ القدماء، من ما قبل أفلاطون حتى اليوم لدى الفلاسفة أولا ثم لدى علماء النفس التجريبي. كذلك التقابل والتعارض بين الاتجاهين الرئيسيين في الفلسفة العقلية والتجريبية، الروحية والوضعية وهي المصطلحات السائدة في كتاباته. وهاتين السمتين تحديدا هما أيضا ما يميز كتابات زميله في نفس الدفعة والتخصص توفيق الطويل كما يظهرا بصورة واضحة في كتابه العمدة في الأخلاق "الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها".

كما يشترك الزميلان أيضا في السمة الثالثة وهي الانتصار للاتجاه العقلي الروحي المثالي مقابل الاتجاه الوضعي النفعي التجريبي. والسمة الرابعة التي تميز كتابات الأستاذ وترتبط بالسمتان الثانية والثالثة هي تتويج أفكاره واختتام دراسته بالتأكيد على رأي وموقف برجسون من القضية موضوع الدراسة باعتباره فصل المقال، فإذا كان توفيق الطويل في توجهاته الفلسفية والأخلاقية يتبنى المثالية المعتدلة التي تنطلق من كانط، فإن نجيب محفوظ بالإضافة إلى اهتمامه الكبير بكانط. يتوج آرائه وكتاباته ببرجسون فيلسوف العصر، الذي خصص له كثيرا من الدراسات خاصة ثلاث اتخذت من برجسون عنوانا لها هي: "الضحك عند برجسون: طبيعة الضحك" ، "الضحك عن برجسون؛

والشخصية الكوميدية" مجلة الجهاد (نوفمبر 1933- يناير 1934) وفلسفة برجسون (المجلة الجديدة، أغسطس 1934).

ولا نستطيع أن نذكر اهتمام نجيب محفوظ الكبير الذي خص به برجسون أو أن نفهمه دون بيان مسألة هامة هي حقيقة أن سنوات الثلاثينيات من القرن العشرين هي ذروة شهرة وحضور برجسون، ليس في فرنسا فقط بل في العالم كله. وقد تتلمذ محفوظ على الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا يدرسون بالجامعة المصرية وكان برجسون محور اهتمام منهم، بل إن في هذه الفترة بالذات شغل مفكرون عرب كبار ببرجسون هما ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي؛ اللذان استمعا إلى دروس برجسون وتتلمذا عليه، كما حفلت الدوريات العربية بكتابات كثيرة عنه في هذا التاريخ وقبله. حيث خصصت مي زيادة دراستين بمجلة المقتطف عنه بمناسبة مروره على مصر بحرا . ولم ينقطع هذا الاهتمام بعد ذلك حيث وجدناه عند مفكرين قوميين مثل: سامي الدروبى وعبد الله عبد الدايم وأساتذة جامعيون مثل : بديع الكسم في سوريا وزكريا إبراهيم ومصطفى سويف في مصر .

نعود إلى كتابات محفوظ في السيكولوجيا وسوف نعطي أمثلة من هذه المقالات تؤكد على السمات العامة التي تميز بنية الدراسات السيكولوجية كعلم مستقل وهي عند محفوظ دراسة حديثة وإن كانت النفس – كما يقول- من الموضوعات التي جذبت الإنسان إلى التطلع إليها من قديم الزمان. وتظهر نزعته التأريخية في الفقرات التالية التي يبدأها بقوله وقديما اكتفى باعتبارها جزء من الفلسفة الطبيعية. ومن طاليس إلى سقراط؛ حيث يغلب على الفلسفة قبل عهد سقراط الميل الكلي نحو الطبيعيات والإهمال الظاهر للنفس على أن التمييز بين النفس والجسم قديم جدا.

ويأتي أرسطو طاليس؛ وهو أول من وجه عناية خاصة إلى الظاهرات النفسية، وكان يرى في الفلسفة دائرة معارف علمية. وعلم النفس عنده هو فرع من فروع علم الطبيعة؛ الذي يقوم على أساس الميتافيزيقا. ومنهجه التحليل والتجربة ولكن روحه مستمدة مما وراء الطبيعة.

ويخلص من هذا العرض التاريخي إلى أن السيكولوجيا كعلم خاص بالنفس البشرية لم توجد في العصور القديمة، وينتقل إلى العصور الحديثة عند ديكارت و المدرسة الديكارتية حيث يبين أن شك ديكارت مهد السبيل أمام الفلسفة والسيكولوجية الحديثة؛ فقوله بأن النفس هي الحقيقة الأولى واهتمامه بها كل الاهتمام؛ مهد لعلم النفس

التجريبي عند لوك؛ الذي طمع في معرفة حدود المعرفة الإنسانية عن طريق دراسة العقل، وفي كتابه عن "الشهوات والعواطف"، المقصود [رسالة في انفعالات النفس]، الذي نشر في العام السابق لوفاته مهد لعلم الفسيولوجيا الذي يفسر الظاهرات النفسية بالميكانيكية العصبية.

وكان مالبرانش أقرب إلى السيكولوجيين من أستاذه؛ لأنه كان يقول – على العكس من ديكارت- أن النفس أعسر على الفهم من الجسم؛ لأنها لا تخضع للمناهج الرياضية وعلى ذلك فلا غنى عن استعمال التجربة لفهم علم النفس وذلك أبعده كثيرا عن الميتافيزيقا ، ودراسات مالبرانش للخيال والذاكرة والعلل الاتفاقية؛ تجعل منه ممهدا لمدرسة التداعي. وسبينوزا يتفق مع مالبرانش على رأيه في غموض النفس. ولليبنتز نظام فلسفي عام استلهمه من تصوره للنفس.

ومقابل هؤلاء كان جون لوك وهو عنده مؤسس السيكولوجية التجريبية كعلم للظاهرات الباطنية، قد طبق المنطق الاستقرائي في دراسة العقل البشري؛ فأنشأ أسلوبا فكريا في السيكولوجية بقي ملازما لها، وقد فصل السيكولوجية عن الطبيعة وعن الميتافيزيقا. ودافيد هيوم اتبع لوك في طريقة الملاحظة الداخلية وقدر ما يعترضها من الصعوبات. وفي انجلترا وفرنسا وجهت المحاولات نحو مزج السيكولوجية بالفلسفة أما في ألمانيا فقد بقيت السيكولوجية تابعة للفلسفة العامة. تلك هي السمة التي تلاحظها في كل ما كتب عن السيكولوجيا، تعريف العلم وتتبع مراحل تطوره تاريخيا منذ اليونان إلى اليوم.

وتحت عنوان تغير موضوع السيكولوجية ومنهجها؛ يبين نزوع السيكولوجية إلى الانفصال التام عن الميتافيزيقا على يد خلفاء التداعيين مثل: جون ستيوارت مل وبين وسبنسر والسيكولوجيين الألمان مثل : فشنر وفندت ولم تعد السيكولوجية علم النفس بل كانت علم الظاهرات النفسية الباطنية وعلائقها بما يصحبها من ظاهرات طبيعية وفسيولوجية.

ويخلص إلى أن السيكولوجية تفرعت عن الفلسفة واستقلت بنفسها ثم قامت الفلسفة تحاول إرجاعها إلى حظيرتها وطغت عليها علوم جديدة كالباثولوجيا والاجتماع كل يحاول أن يضمها إليه ويختارها لنفسه، وما حاولت الفلسفة ذلك إلا لأنها تجد فيها ميدانا خصبا لأبحاثها أما ادعاءات العلوم الأخرى؛ فهي وحي التطرف الذي لا يلبث أن يرتد

على عقبيه مستردا مقالاته تاركا ما كشف من حق وفي كل ذلك يسير العلم في سبيله يستفيد من التجارب المختلفة دون أن يمكنها من نفسه أو يسمح لها بالقضاء عليه[11].

ونفس الأمر نجده في دراسته "الحياة الحيوانية والسيكولوجية" حيث يبدأ بالفلسفة قبل سقراط، وسقراط؛ الذي فرق بين الغريزة وبين العقل، وأفلاطون الذي قسم النفس البشرية إلى عاقلة وغضبية وشهوية والرواقية التي أنكرت وجود أي عقل للحيوان ورد بلوتارك عليهم، وسيادة رأي أرسطو في العصور الوسطى وديكارت في العصور الحديثة وليبنتز وكونديلك وسبنسر الذي فسر الغريزة بالعادات الموروثة كما فعل لامارك وداروين.

وخلاصة القول أن تقدم السيكولوجية يرجع في الكثير إلى مناهجه التجريبية التي تدرس السلوك دراسة موضوعية، وهي تنحصر في إجراء اختبارات مختلفة على الحيوان. كيف يهتدي إلى طريق معلوم بين شباك من طرق، كيف يذلل صعابا مختلفة، كيف يمكن أن يفتح مزلاجا؟ وهكذا ويتعرفون بذلك عقلية الحيوان، ويقدرون ذكاءه وكيفية تحصيله للعادات ولكن يجب ألا نغفل عن الصعوبات التي تعترض هذه المناهج، فالتعبير عسير فيها وقلما يتضح إقناعا تاما، ثم إنها تقف حائرة أمام بعض الأسئلة لا تستطيع جوابا مثال ذلك: ما الباعث الذي يجعل الحيوان يؤثر بعض السلوك على بعض؟ ولماذا يميل إلى تكرار النافع منها الذي يؤدي إلى الغرض مع أنه لا يعقل ما المنفعة[12]؟

الحق أن هذه الطرق التجريبية كما كتب محفوظ قد أفادتنا جليل الفائدة في معرفة تفاصيل الحياة الحيوانية، ولكن هذا لم يحل لنا المسألة الفلسفية عن أصل الغريزة وطبيعتها، ولم يغن عن الفروض الغائية التي بقيت كحل نهائي يرجع إليه المفكر إذا لجت به الحيرة كما فعل برجسون.

والسؤال هل يختلف تحليله في حديثه عن الحواس والإدراك الحسي؟ وهذا هو موضوع الدراسة الثالثة التي يبدأها محفوظ بالتأكيد على أن دراسة الإدراك الحسي تشمل مسألتين أولا: كيف نتصل بالعالم الخارجي وهي من دراسات علم النفس التجريبي. ثانيا: ما الذي نعرفه من العالم الخارجي وهي عنده من موضوعات نقد المعرفة.

ولما كان لوك حرر السيكولوجية من الميتافيزيقا ونزع إلى التجريبية فإن الإدراك الحسي عنده يحدث إذا وصل تأثر عضو الحس إلى النفس. وكان بركلي ينكر هذه التفرقة ؛ لأن الصفات الأولية والثانوية تتصل بنا بنفس الحواس. ويكمل هيوم فلسفة

بركلي ويسير إلى نهاية الطريق الذي يبدأ بتمهيد مالبرانش للأيدياليزم وبتجريبية لوك، فيتشكك في حقيقة الصفات الأولية ويساوي بينها وبين الصفات الثانوية، فالجميع حالات باطنية، ولكن بينما يقول بركلي إن الله هو الذي ينظم هذه الإحساسات بقوانينه إذا بهيوم يتشكك في حقيقة هذا الجوهر الذي لا نملك منه سوى فكرة باطنية، وفسر قوانين الإحساسات بالعادة والتجربة أو بقوانين التداعي.

وكانت مهمة كانط الشاقة أن يجد طريقا للخلاص من هذا الشك، ورأى أنه لكي يمكن ذلك ينبغي أن نميز في المعرفة عنصرين: المادة والصورة. [المعطى الحسي، المقولات] والمادة هي العنصر المتكاثر المختلف والصورة هي قوانين الفكر [الذهن] التي يدرك الأشياء خلالها. ولاذ توماس ريد بالعقل العام وقد بحث الإدراك أولا من الجهة السيكولوجية فوصف وصفا دقيقا ما يصاحب الإدراك من عمليات فسيولوجية في عضو الحس والمخ، وقد ميز بين الإحساس الذي هو تأثر ذاتي وبين الإدراك الذي هو معرفة.

ويواصل موضحا أن تقدما عظيما تم بفضل علمي الطبيعة والفسيولوجية أما الطبيعة؛ فهي تحدد وتدرس بواعث الإحساس الطبيعية كالأمواج والهواء والأثير وتشرح علائقها المنتظمة التي ينقلها الإحساس إلى لغته النفسية. وأما الفسيولوجية فإنها تدرس الجهاز العصبي وتحد ما يسبق الإحساس من تأثرات عضوية. وقد ميزت بين أعصاب للحس خاصة وأعصاب للحركة. وقد أغرى ذلك بتطبيق المناهج الطبيعية والفسيولوجية على الإحساس وبذلت محاولات لتقرير الصلة بين الظاهرات الفسيولوجية والطبيعية من جهة وبين الظاهرات النفسية من جهة أخرى وصبت نتائج البحث في قوالب رياضية مؤيدة بالأرقام والمتواليات الهندسية والحسابية(13).

ويتحدث في أخر هذه المجموعة من الدراسات عن الشعور عند المحدثين ديكارت ومالبرانش الذي لم يقدر الشعور تقدير أستاذه، لكن استرد الشعور مقامه في الفلسفة على يد ليبنتز. ويؤكد على دوره الخطيرا عند لوك، لأنه كان يعتقد أن التجربة أصل كل معرفة، وأن منها الإحساس وهو الذي يحمل إلينا آثار العالم الخارجي، ومنها التأمل الباطني أو الشعور وهو يحمل إلينا آثار العالم الداخلي، فجميع أفكارنا نتاج للإحساس والشعور.

ويتابع المدرسة التجريبية الحديثة التي يمثلها ستيوارت ميل وبين وسبنسر والتي هي امتدادا للمدرسة التجريبية القديمة التي أنشأها لوك وهيوم. وقد نظرت إلى الشعور نظرة جديدة فيها أثر كبير من نظرية دارون العلمية في التطور . ويرى أنهم انتبهوا إلى

أن الشعور الحديث لا يمكن أن يكون صورة طبق الأصل من الشعور القديم. وتتبهوا كذلك إلى أوهام الشعور ؛ فهو مثلا يعرفنا بظاهرات نفسية. والشعور عند هذه المدرسة لا يدرك إلا الظاهرات وهذا محقق لغرض السيكولوجيا العلمية؛ التي لا ترغب في أكثر من أن تربط الظاهرات بقوانين وتعرف أحوال تداعيها.

يلخص محفوظ نظريات الشعور في أربع ليعلي من نظرية برجسون على النحو التالي:

1- النظرية التي ترى في الشعور ملكة متميزة عن بقية الظاهرات النفسية ويرى أنه ليس لها قيمة الآن.

2- المذهب التجريبي والذى يحاول أن يجعل من السيكولوجية علما لدراسة الظاهرات النفسية فقط وعنده أن الشعور صفة تلحق بالظاهرات الفسيولوجية إذا بلغت حدا من القوة.

3- مذهب كانط النقدي ويرى أن الشعور لا يكشف لنا عن ماهية أنفسنا ولكنه يعرضها كما تبدو لنا.

4- والنظرية الروحية عند جيمس وبرجسون وهملان وهي تؤمن بأن الشعور ينفذ إلى الماهية والحق والمطلق وجعلت من السيكولوجية ميتافيزيقا[14].

ثالثا : القضايا الميتافيزيقية

تناول محفوظ عدة قضايا هامة بالإضافة إلى دراساته في تاريخ الفلسفة، وفي نظرية المعرفة والسيكولوجيا تدول حول العقل واللغة والله، سنعرض لها على التوالي في هذه الفقرة.

نظريات العقل:

مسألة العقل عند محفوظ هي مسألة [طبيعة) المعرفة وهي مبنية على هذا السؤال هل تتلقي النفس العلم وهي لا تملك من أمر تصريفه شيئا؟ أم أنها قوة إيجابية لها ذاتها المبدعة المستقلة عن التجربة؟ ويري أن تباشير هذه النظرية ظهرت عند الأولين في تفريقهم بين المعقول والمحسوس. وكان هيراقليطس الذي يقول أن الحكمة هي معرفة العقل والذي يعتبر جوهر العقل غير متميز عن جوهر الوجود. وسقراط الذي قال بأن الحقيقة فطرية في الإنسان. وسار أفلاطون عل نهج أستاذه وإن كان يعتقد أن التذكر هو مفتاح المعرفة الحقة. واتفق أرسطو طاليس مع أفلاطون وسقراط في القول أن موضوع العلم هو الماهية.

مقابل هؤلاء كانت الفلسفة الرواقية والأبيقورية نواة للفلسفة التجريبية. وفي تغير القرن السادس عشر تغير مجري العلم حيث جعل ديكارت من العقل علة الحقيقة والعلم فكان متمما في الواقع لأفلاطون. فقد كان يعتقد أنه توجد بالعقل أفكار بسيطة جلية واضحة تعرفها بالبداهة والتأمل الباطني. وهذا المنهج العقلي أو الرياضي اتبعته المدرسة الديكارتية التي كان من أبرز فلاسفتها مالبرانش وسبينوزا. ويناقض الفيلسوف الإنجليزي لوك هذه المدرسة كل التناقض. وقد شبه النفس بلوحة ملساء، وقال أن التجربة والحواس هي التي تملأ تلك اللوحة بمختلف الصور والمعاني. ويستأنف دافيد هيوم فيستأنف فلسفة لوك. جملة القول أن العقل هنا لا عمل له إلا تلقي مختلف الإحساسات والمشاعر والتأثر بالقوانين المترابطة.

وقد تلقي كانط هذه الفلسفات فلم يقتنع بإدعاء الميتافيزيقا ولا بفسيولوجية العقل كما تصورها لوك ودافيد هيوم. وقد وضع المسألة التي طال النزاع عليها بين العقليين والتجريبيين في هذا السؤال: هل المعرفة العقلية Apriori (المستقلة عن التجربة) ممكنة؟ لكن المدرسة التجريبية الإنجليزية التي خلفت مدرسة دافيد هيوم لم تسلم بهذا التفسير وإن اعترفت بوجود اعتقاد عام يصدق في هذه الحقائق العامة الضرورية. وقد فسرها ستيوارت مل تفسيرا سيكولوجيا.

ويشير إلي أن نظرية وليم جيمس تعبر عن العقل رجوعا إلي المذهب التجريبي ولكنه لم ينف عن العقل دوره الكبير في المعرفة. وجيمس في ذلك يختلف عن برجسون، فبرجسون يري أن الحقيقة الكاملة مستحيلة علي العقل ، لأن العقل يغير من حقيقة التجربة بما يوافق ما هو مخلوق له من تمهيد سبل العمل للإنسان، فالعقل محدود، ميدانه المادة، وغايته العمل. والسبيل إلى النفاذ في أعماق الحياة هو البداهة أو البصيرة. وهي معرفة مباشرة تجعلنا نندمج في أعماق الحياة ونحس بحقيقتها. هي العبقرية المبدعة في الفن والأخلاق. ومع كل ذلك فبرجسون لا يحتقر العقل لأنه يعتقد أنه إذا اتحد بالبداهة أوجد معرفة الحياة أو الفلسفة إما بمفرده فلا يقدر إلا على معرفة العلم أو المادة.

وينتهي محفوظ إلى رأي برنشفج عن العقل فهو لا يؤمن بالعقليين ولا بالتجريبين ولا يتصور العقل كنظام كامل من المبادئ. فالعقل لا يوجد وهو تام الخلقة ولكنه يوجد شيئا فشيئا. وتتقرر له مبادئ وصور في أثناء اتصاله بالتجربة وهو يسير نحو الكمال بخطوات مطردة.

اللغة:

ويعرض في الدراسة التالية للغة ويتساءل في بدايتها عن ما اللغة؟ وما أصل الكلمات؟ وما علاقة ذلك بالنفس؟ ويوضح لنا أن اللغة هي علامات التعبير عن الفكر بمعناه العام؛ أي من حيث أنها عواطف وارادات وأفكار. والعلامات منها ما يدرك باللمس ومنها ما يدرك بالإبصار ومنها ما يدرك بالأذن. والعلامات السمعية منها المدغم كالصياح ومنها الجلي وهو الكلام. ويميز بين دراسة علم الفقه للغة ودراسة الفلسفة لها، فالفقه يبحث تطور اللغة وتغيرها ونشوء تراكيبها أما السيكولوجية فتدرس اللغة من حيث أصلها وعلاقتها بالفكر.

ويذكر معالجة أفلاطون مسألة اللغة في محاورة كراتيل وبيان رأي ديموقريط الذي يعتبر اللغة اصطلاحا، فليس من حرج أن تبدل الأسماء كيفما تشاء وأن تصوغها إلى ما تشاء من المسميات، ورأي كراتيل تلميذ هيراقليط الذي يري أن بين الاسم والشيء المسمي علاقة طبيعية، فالاسم يعبر عن طبيعة الأشياء بحيث أن من يعرف الاسم يعرف الشيء ذاته.

ويبين محفوظ أن المدرسة التجريبية وزعيمها لوك ترى أن دراسة اللغة تتبوأ مكانة رفيعة، لأن التجريبين يرون أن العلاقة وثيقة بين العقل واللغة، بحيث أنه يعتبر عبثا دراسة العقل قبل فهم اللغة وملكة الكلام، طبيعية منشؤها في الجهاز العضوي ولكن هذا لا يكفي لإيجاد لغة، فلابد من مقدرة عقلية تربط بين التصورات النفسية والأصوات الكلامية. وقد رد ليبنتز علي التجريبيين وناقضه في بعض المواضع. وقد عرف قبل كل شئ كمؤسس علم فقه اللغة، لأنه اهتم بتطبيق المنهج العلمي المقارن في دراسة اللغات وبشر بالنتائج الخطيرة التي يمكن أن تعقب ذلك، فاللغات أقدم في دلالتها علي نفس الإنسان وعقله من الفنون والأداب ، والمقارنة بينها تهدينا إلي حقائق عميقة عن الإنسان وعقليته وتأثره المشترك.

وتزايد اهتمام الفلاسفة في القرن الثامن عشر بتقرير العلاقة بين الفكر واللغة، فذهب كوندياك إل حد القول بأن الفكر يتبع اللغة، وأنه توجد لغة فطرية إن لم توجد أفكار تقابلها ، وأن العلم نفسه ليس سوي لغة منظمة. وينتقل محفوظ إلي مناقشة السؤال الثاني الذي طرحه في البداية وهو ما أصل اللغة؟ ويري أن أول صورة للغة هي لغة الحركة فمظهرنا الخارجي يعبر عن أحاسيسنا الداخلية وليست هذه اللغة إرادية ولا تسعفية وإنما هي طبيعية، فالحركات توجد مع العواطف غير مسبوقة بقصد من الفرد

إلي التعبير عن حالاته االعاطفية، فحركات الجسم لغة طبيعية توجد في الإنسان قبل أن توجد الرغبة في استعمالها وعمله أن يكتشفها. فاللغة طبيعية من حيث أن الاعضاء الحركية والصياح طبيعية وقد اكتشفها الإنسان لما أحس بالحاجة إل التفاهم وكان عمل الاصطلاح أن وسع ميدانها ليس إلا.

وجد في ميدان الفلسفة اللغوية فيما تقدم خطوات واسعة. ويرجع ذلك إلى تقدم علم الفقه المقارن وإلى ظهور نظرية التعبير الفسيولوجية وقد كان من أول نتائج ذلك (1) أن قضى على الرأي القائل بان اللغة نتيجة التفكير، (2) وان وفق بين نظريتي اللغة الصناعية واللغة الطبيعية. وقد بدت نهضة علم الفقه من أواخر القرن الثامن عشر. وكان من موضوعات درسه- وهو ما أثر أكبر الأثر في فلسفة اللغة- تلك القوانين العامة لتي تسيطر على اشتقاق اللغات بعضها من بعض فقد بين أن تغير اللغة يخضع لقوانين ضرورية لا حيلة للإنسان في تصريفها فقضى ذلك على رأي الاصطلاحيين وجعل من اللغة أمرا طبيعيا وكائنا حيا يخضع لقوانين الحياة. ومن الذين اعتمدوا على علم الفقه في تعليل نشأة اللغة ماكس موللر ورينان. اراد ماكس مولر أن يجعل من اللغة علما طبيعيا يخضع للقوانين الطبيعية.

ويتساءل محفوظ عن العلاقة بين التصور والكلمة؟ ويعرض رأي موللر الذي يقول إن الفكرة توحي بالكلمة وأن هذا قانون بدائي في النفس. فكما أن كل جسم إذا طرق يرن كذلك وجود الفكرة يوحي بالكلمة ورينان الذي يشبه موللر في عدم رد اللغة إلى المحاكاة نابذا فكرة موللر عن التعميم. وفي العصر الحديث هجرت مسألة اللغة الفلسفية والمنطق ومالت نحو علم الاجتماع والسيكولوجية على وجه الخصوص.

*** فكرة الله[15] عند الفلاسفة**

ولنا منذ البداية ملاحظتين الأولى نشره لهاتين الدراستين تم في "المجلة الجديدة" التي عرفت في تاريخنا الثقافي باعتبارها مجلة علمية داعية لنظرية التطور وللاشتراكية وابتعادها عن القضايا الميتافيزيقية. والملاحظة الثانية هي اللغة الحذرة التي يتناول بها محفوظ، الذي يؤكد مرات عديدة أن ما يعرضه ليس موقفه الشخصي، بل هو يقدم فقط آراء الفلاسفة والعلماء في الموضوع ؛ مثل قوله: "لسنا نحاول الآن أن نسطر موضوعا صوفيا نأتي فيه على خوالج قلبنا وما نقدس وما نعبد ولكننا نريد أن نعرض جوانب هذه الفكرة الموزعة بين المفكرين من مختلف المذاهب"..أى أنه يؤكد منذ البداية للقارىء أنه ليس بصدد الحديث عن الايمان أو التدين بقدر ما ينشد البحث فى هذه القضية ويعود

ليؤكد أنه يقدم آراء الفلاسفة "وقد ذهب المفكرون.... "أو قوله "ولنعرض عليك آراء بعض الفلاسفة القدماء..." وهو هنا يتفق تماما مع توجهات المجلة الجديدة ذات الاتجاه العلمى أو يقول في نهاية الدراسة الأولى هذا استعراض لفروض الفلسفة عن فكرة الله من حيث طبيعته ووجوده الاستدلال عليه أو هو ذكر لجهد العقل المجرد في محاولاته لمعرفة الله. وذلك حتى يتجنب النقد أو الأتهام بمخالفة العقيدة السائدة عن الله.

وقد ذهب المفكرون في تقدير الله فيما يرى ثلاثة مذاهب ؛ فمنهم من رآه بعين الفكر والعقل والمنطق وهم جماعة الفلاسفة ومنهم من عرض فكرته على المناهج العلمية مستعنيا بالتجربة والاستقراء وهم علماء الاجتماع، ومنهم من بذل الجهد لبلوغ غايته بالقلب والشعور وهم طائفة المتصوفين

الفلسفة تؤلف بين أجزاء الوجود وتضمها في وحدة منتظمة القوانين وتضع على قمة هذه الوحدة الله سواء اعتبرته خالقا أو منظما مستقلا عن الكون أوحالا فيه. وهناك مذهبين فى ذلك أولهما وهو مذهب المؤلهة ؛ يرى الله جوهرا مستقلا عن العالم يسمو بذاته على ذاته ويتميز بجوهره عن جوهره ويعلو بماهيته على قوانينه، وثانيهما وهو مذهب الحلول الذى يرى أن الله يحل في الكون ويمتزج به امتزاجا يمتنع معه وجود خالق ومخلوق، قديم وحادث، فليس يوجد إلا جوهر واحد الأشياء أعراضه واحواله.

فمن اتباع المؤلهة أفلاطون ؛ والله عنده روح عاقلة تدبر شئون العالم وتسهر عليه واضعة نصب عينيها المثال الأحسن، وهو نشر النظام والتناسق والجمال في كل مكان. ولكن أفلاطون كما كتب محفوظ أبقى في إلهه نقصين فجعله منظما الوجود لا خالقا له ورضى أن يكون غير كامل القوة؛ لأن الشر لا يزول كله من العالم ومحال أن يزول كله. ويذكر من عمداء هذا الرأي أرسطوطاليس.

ثم يتناول ثانيا مذهب الحلول وتمثله في القديم مدرستا الرواقية والإسكندرية أما الرواقيون؛ فيتصورون العالم كائنا حيا. ولما كانت نزعة الرواقيين مادية فقد جعلوا الله روحا مادية أو نسمة نارية وإن كانت مشبعة بالفكر. وأما مدرسة الإسكندرية فقد آلف مؤسسها أفلوطين بين آراء أفلاطون وأرسطوطاليس والرواقية فقال إن الله ثالوث ؛ لأنه مكون من ثلاثة أوجه أبدية. فيوجد الواحد المطلق اللانهائي الذي هو مبدأ كل شيء والذي يعلو بذاته على كل شيء، ومن هذا الواحد يفيض العقل وهو محتوى الأفكار ومجتمع المثل العليا كما تصورها أفلاطون وماهية هذا العقل أن يتأمل ذاته. وهذا الرأي

يذكرنا برأي أرسطوطاليس. ومن العقل يفيض الروح، وهذه إن تحركت أحدثت الزمان والمكان والطبيعة وهذه تذكرنا بالروح الرواقية.

فإذا عرجنا معه ومع تحليله إلى العصور الحديثة ؛ ألفينا تغيرا ظاهرا في فهم فكرة الله ، فعند المؤلهة نجد أن الله اتصف باللانهاية ففلاسفة هذا الرأي يرون أننا وإن استطعنا أن ندرك الله إلا أننا نعجز العجز كله عن أن نحيط به، كما يرون أن تحديد صفات الله يأتي من قياس كمالاته العليا على مثال كمالاتنا الإنسانية الناقصة كما اتصف بالقدرة على الخلق كما يقول سنت توماس من العدم. ويحتاج إليه كل الوجود ولكن التسليم بهاتين الصفتين يثير مسألة عسيرة الحل، فالتسليم لله بصفة اللانهاية مؤداه أن لا نهائية الله وكمالاته التى يجب ألا نتصورها على مثال الصفات الإنسانية يوقعنا في حيرة كبرى لغموض معنى الله، وإغلاق أذهاننا عن تصوره ، فما هي ماهيته؟ وعلى أي مثال يمكن تصوره؟ وإذا كانت طبيعته بهذا الغموض فكيف يمكن أن يضيف إليها أي صفة من الصفات إطلاقا؟

وأما مذهب الحلول فقد اتخذ أشكالا كثيرة نكتفي بعرض مذهب اسبينوزا منها ، يعرف ذلك الفيلسوف الله ؛ بأنه كائن مطلق اللانهاية، أي أنه جوهر. والجوهر هو ما يقوم بنفسه ويدرك بذاته دون حاجة إلى سواه.فهو يمتد في أعراض لا متناهية العدد لا نعرف منها سوى اثنين الفكر والامتداد"، ولا نتصور أن هذا الفكر كفكرنا مركب من عقل وإرادة مثلا. كذلك إضافة الامتداد إليه لا تعني انه جسماني. فجميع ما في الوجود من أجسام ونفوس هي أحوال من الامتداد والفكر ؛ اللذين هما عرضان من أعراض الله اللامتناهية. ومما يلاحظ أن الحلوليين لا يدعون مجالا للخلق ؛ لأن الله هو الموجود فقط يطرح محفوظ بعض الاسئلة المحيرة الاول وهو كيف يمتد الجوهر إلى أعراض والأعراض إلى أحوال؟ وكيف آل جوهر الله إلى الأحوال التي أنا واحد منها؟

ثم ينتقل إلى مسألة أخرى هي البراهين على وجود الله ويتوقف عند ثلاثة أنواع من هذه البراهين هى:

1- براهين ميتافيزيقية تقوم على النظر العقلي البحت.

2- براهين طبيعية تقوم على تأمل الوجود الخارجي.

3- براهين أخلاقية تقوم على الإحساس بالعالم الأخلاقي.

وهو يعد ما سبق استعراضا لفروض الفلسفة عن فكرة الله من حيث طبيعته ووجوه الاستدلال عليه أو هو ذكر جهد العقل المجرد في محاولاته لمعرفة الله. ثم يعرض

لنظرية علماء الاجتماع عن الله والتى تعتبر الدين ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية مثله مثل فكرة الله. وتحاول أن تترسم خطواتها وتتبع آثارها من أول بدء الإنسان بالحياة في المجتمع وتساير تطورها ونموها حتى تبلغ منتهاها الذي هي عليه الآن.

ويذكر دوركايم ويوضح رأيه القائل أن فكرة الله ليست فكرة بسيطة تدرك بذاتها بالبصيرة والفطرة كما يقول بعض الفلاسفة ولكنها في الواقع قمة تركيب ونهاية حياة متطورة. وهو يردها إلى المقدس.

ويوجه محفوظ النقد الى الرأي الاجتماعي بأن الدين يحوي من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها؛ فأي مجتمع من المجتمعات يوحي بأفكار هي مهما ترتقي وتتسامى تحوم حول شخصه ومنفعته ؛ فهي دائما مشبعة بالأنانية وحب الذات وكره الغير والرغبة في الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والعدالة والكمال فهي تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يبديها ولابد لها من منبع سواه ؛ سواء أكان في السماء أم في جوهر النفس البشرية. ويرى ان هناك سبيل آخر للاهتداء إلى الله وهو التصوف . والحال هنا يختلف ؛ فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نبلغها بالمنطق والفكر ولا هو فكرة مركبة يهدى إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية ولكنه ماهية عليا حافلة بالحياة نشعر بها في أعماق نفوسنا ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد تتكلفه النفس في التأمل والتسامي . ومما يلاحظ على المذاهب الصوفية أن أهلها يعنون بتلك التجربة النفسية العليا التي تجذبهم إليها جذبا عنيفا يجعلهم قليلي الاحتفال بالتقاليد الدينية المحفوظة والطقوس الشكلية والكتب والتعاليم.

وعلى هذا وكما يرى محفوظ فإن تصورالله الذي وجدناه في بعض المجتمعات قوة عامة غير محدودة ولا شخصية إلى آله فردي شخصي حي يتفجر وحيه من قلب المتصوف العارف. وقد وجدت الصوفية تأييدا من بعض الفلاسفة أنفسهم ؛ فباسكال يقرر ثلاث وسائل للاعتقاد: العقل والتقليد والإلهام ؛ والإلهام وحده هو الذي يهدينا إلى الله.

وفلسفة برجسون تعتبر امتدادا لفلسفة باسكال وتتصل عن قرب بالصوفية . وبرجسون فيلسوفه الأثير والمقرب يتكلم في فلسفته عن وسط تنطلق منه العوالم كالأسهم النارية وهو ليس شيئا جامدا ولكنه حياة مستمرة منطلقة حرة . هذا الوسط هو الله وهو خالق حر، خلق المادة والحياة وخلق الإنسان . وقد وجدت في الإنسان قوة مبدعة من شأنها أن تتم عمل الله في الخلق والإبداع فكأن قوة الله المبدعة لا تنحصر في ذاته

ولكنها تمتتد إلى المخلوقات الراقية. والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين ؛ لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهي أعز من أن يجازف به الإنسان. على أن الله موجود في صميم القلب بمعنى آخر إذ توجد عاطفة التدين في النفس الإنسانية وهي شعور إنساني جوهره السمو ومظهره آيات التقديس والجلال التي نعبدها في النفس والطبيعة وقد يغالي الاجتماعيون عندما يردون هذا الشعور إلى المجتمع كما قد يخدع الفلاسفة عندما يتصورونه أفكارا مجردة قوامها المنطق. نعم إن الله الذي تعرفنا به الكتب المقدسة فوق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعي الذي به نقدس ونفيد كل جليل وجميل في النفس والكون(16).

تعقيب

حددنا فى دراستنا مستويات أو اشكال ظهور الفلسفة فى أعمال نجيب محفوظ فى ثلاثة، وهى: الفلسفة كما في أبحاثه ودراساته أو المقالة الصحفية ، الفلسفة كما تظهر فى ثنايا رواياته ، الفلسفة أو الأفكار والرؤى الفلسفية فى الأفلام المبنية على أعماله واكتفينا بالمستوى الأول وهو تحليل الكتابات الفلسفية التي كتبها اثناء دراسته بالجامعة المصرية . واوضحنا أن هناك تأثيران اساسيان فى تكوينه العقلى ، الأول : هو ما يذكره معظم الباحثون فى كتابات محفوظ وهو سلامة موسى وهو توجهه العلمى والثانى وهو ما نؤكد عليه في هذه الدراسة؛ تأثير الشيخ مصطفى عبد الرازق وتوجهه الدينى. ولكى نوضح مدى وحدود هذا التأثير عرضنا لما كان يدرسه الشيخ مصطفى كما عرض له عبد الرحمن بدوى فى سيرة حياته والمحنا إلى تأثيرا الكسندر كويريه ، الذى كان يجمع بين النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلمية اللتان نجدهما واضحتان في أعماله.

وفى تصورنا أن كتابات محفوظ الفلسفية هى صياغة ثانية للمحاضرات التى كان يتلقاها بالجامعة المصرية فى تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا وعلم النفس . وقد دارت حول هذه الموضوعات بحيث نستطيع القول أنه عدد منها يتناول تاريخ الفلسفة قديما مثل دراساته الفلسفة قبل سقراط وفلسفة أفلاطون والتى قدمها فى اغسطس واكتوبر ونوفمبر 1931 ، حيث قضى الفصل الدراسى الأول له بالجامعة المصرية في هذه الفترة وهى تتدرج فى تاريخ الفلسفة اليونانية .

والموضوع الثانى الذى خصص له أكثر من دراسة هو معنى الفلسفة عند الفلاسفة . وهو يؤسس لتحديد معنى الفلسفة بالبحث عنها لدى الشعراء الأوائل فلا يجد لها أثر، لكنها ترد لدى هيرودوت ويتتبع معناها لدى الطبيعيون الأوائل ثم عند فيثاغورس . موضحا طابعها الموسوعى وتعريفها باعتبارها العلم الكلى المطلق . وان كنا نلاحظ أنه يكتفى متابعا اساتذته الاوروبيون؛ بعرض مواقف وفلسفات الفلاسفة اليونان القدامى. ويذكر بايجاز فلاسفة العصور الوسطى خاصة فى حديثه عن فكرة الله فى الفلسفة مثلما يعرض مواقف الفلاسفة المحدثين ، إلا أنه لا يذكر مطلقا أيا من الفلاسفة المسلمين على الرغم من حضور الشيخ مصطفى عبد الرازق وتأثيره عليه وعلى الرغم من اهتمام محفوظ الكبير بالفلسفة والتصوف الاسلامى حيث ذكر فى بعض الراويات رغبته فى اكمال دراسة للماجستير فى التصوف .

يحرص نجيب محفوظ على ذكر الفلاسفة والعلماء كما يذكر المصادر والمراجع والمصطلحات بالافرنسية وان كان أكثر الاسماء ذكرا بالطبع برجسون ، يليه كانط ومن القدماء سقراط وافلاطون وارسطو والرواقية، والابيقورية كذلك الطبيعيين الأوائل مع ذكر المحدثين: ديكارت واسبينوزا ومالبرانش ولوك وهيوم وبركلى ويحدد لنا بدقة الفرق بين من ينظرون للفلسفة باعتبارها العلم الكلى ومن يخصصون مهمتها فى علم محدد. وإن كانت ترجمته لاسماء بعض الكتب والمصطلحات الفلسفية تحتاج إلى بعض التدقيق. يترجم a priori بالافكار العقلية وهى الافكار الأولية . وفى دراسته عن فكرة النقد عند كانط يستخدم الوسائل بدلا من المناهج وما فوق الملاحظة بدلا من البداهة أو الحدس . وهو يستخدم مصطلح البداهة intuition وان كنا نميل إلى استخدام مصطلح الحدس . ويعرب المثالية بالايدياليزم ويترجم " رسالة فى انفعالات النفس" لديكارت بكتابه عن "الشهوات والعواطف" وكتاب برجسون معطيات الشعور المباشرة يصبح الشواهد المباشرة للشعور والقديس توماس والقديس انسلم هما سنت توماس وسنت انسلم . وحين يعرض للمعرفة الكانطية وانها تتركب من المعطى الحسى والمقولات الذهنية يسميها المادة والصورة بمصطلحات أرسطو .

والصعوبة التى واجهتنا هى كيفية استخلاص موقفه الفلسفى الخاص فى دراساته إلى هى أقرب عرض مختلف القضايا الفلسفية التى تدرس بالجامعة والتى يمكن أن تعبر عن موقف اساتذته أكثر مما تحدد فهمه الخاص للفلسفة . وللتغلب على هذه الصعوبة من جهة ولمساعدتنا لفهم العلاقة بين رؤيته الفلسفية فى هذه الدراسات وفلسفته

كما تتجلى فى أعماله الروائية . نتوقف لتحديد فهمه لماهية الفلسفة والعلم والعلاقة بينهما خاصة فى كتاباته عن معنى الفلسفة والسيكولوجيا والقضايا الانطولوجية المختلفة التي عرض لها.

إن الفلسفة علم العقل الكلى ، " وتاريخ الفلسفة هو كما يذكر محفوظ تاريخ العقل البشرى نفسه" وهو ينهى دراسته عن الفلسفة قبل سقراط بتنبيه يؤكد لنا ميله الفلسفى كما يظهر فى قوله والذى يجب أن يلاحظه القارىء هو تخلص العقل البشرى شيئا فشيئا من المادة فى تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر وسموه إلى التفسيرات المعنوية التى لا تدرك إلا بالعقل " يتضح فهم محفوظ للفلسفة فى دراسته معنى الفلسفة التى يناقش فيها نظرة الفلاسفة للفلسفة فبينما سقراط يخصها بدراسة النفس البشرية نجدها لدى أفلاطون العلم الأعلى الذى يبسط نفوذه على جميع العلوم ، فالفلسفة معنى فوق العلوم الطبيعية هى الميتافيزيقا وان لم يعطها هذا الاسم واستعملها فى معناها الشامل .

وقد تميزت الفلسفة بالشك وكانت سمتها الهامة ايضا النقد وذلك للرد على المحاولات المختلفة التى سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد يختص بدراسة ناحية واحدة سواء كانت العقل أو النفس أو الاحساسات . ينكر محفوظ محاولة رد الفلسفة للعلم أو تحديد موضوعها فى مجال واحد مثل دراسة العقل البشرى عند لوك أو دراسة الطبيعة البشرية عند هيوم أو تحليل الاحساسات عند كوندياك ، هنا تصبح الفلسفة محصورة فى دراسة مباحث النفس بينما غايتها الجوهرية معرفة اصول الاشياء والموجودات . الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذى لا يحدد ، علم كل شىء ، علم القوانين العامة التى تسير الاشياء جميعا . ورغم محاولات التجريبيين التى يبدو عدم ميل محفوظ لها وتأكيده على سعى كانط للتوفيق بينها وبين الفلسفة بمعناها عدم ميل الشامل ، فإن المثالية الالمانية فلسفة ما بعد كانط تنزع إلى إعادة الفلسفة إلى شمولها كما لدى فيخته وشيلنج وهيجل .

إن معنى الفلسفة عند محفوظ تردد بين أن تكون علم العلوم أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود . وموضوعها غير موضوع العلم ونجاح العلم فى مناهجه ليس دليلا على بطلان الفلسفة او فساد أساليبها ، فهو لا يشفى غليل النفس البشرية المتعطشة إلى العرفان . يظهر الصراع بين العلم والفلسفة فى كتابات محفوظ عن السيكولوجيا .

والصراع بين العلم والدين وأيهما أقدر على هداية الإنسان، ليس موضوعا فلسفيا فقط لدى نجيب محفوظ رغم كونه يسري في معظم دراساته ولكنه عنصر أساس في أعماله الروائية. ونحن نرى أن حقيقة ما كتبه في دراساته الفلسفية ورواياته هو تعبير عما اعتمل داخله من وجود مؤثرين أساسيين شكلا حياته أحدهما هو سلامة موسى داعية العلم الجديد والشيخ مصطفى عبد الرازق وهذا التأثير جاء أيضا من أستاذ فرنسي آخر درس عليه محفوظ في قسم الفلسفة هو اسكندر كويريه الذي جمع بين العلم والميتافيزيقا.

نلمح هذا الصراع في كتاباته في شكل آخر هو العلاقة بين العلم والفلسفة والعلم التجريبي والفلسفة الروحية، يسعى محفوظ لتأكيد معنى الفلسفة وينتصر لها مقابل موقف من يرى أنها من مخلفات الماضي؛ التي لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب، وقد تميزت الفلسفة الحديثة بالشك والنقد وذلك كما يقول للرد على المحاولات التي سعت لتحويل الفلسفة من العلم الشامل إلى علم محدد جزئي. وهو يرفض رأي الوضعيين؛ الذي يرى أن زمن الفلسفة قد مضى وأنها حالة طارئة تلابس الفكر في طور من أطواره ثم تضحي من التقاليد الزائدة بعد مضي ذلك الطور.

ويعتني بفلسفة برجسون بنزعته الروحية التي تضاد كل الاتجاهات التجريبية المادية ويفيض في الحديث عنها. ويظهر هذا الموقف أوضح ما يكون في كتابات محفوظ عن السيكولوجيا. فهو يرى أنه مهما تطور علم النفس فهو لن يقضي على الفلسفة؛ فالفلسفة سيظل لها ضرورة حتى لو استقلت العلوم عنها. ويؤكد هذا على امتداد هذه الدراسات المتعددة على السيكولوجيا.

تداخلت هذه العناصر من رؤيته الفلسفية في أعماله الروائية وأوضحت العمق الذي يتصف به محفوظ في أعماله التي يمكن أن تقرأ قراءات متعددة.

الهوامش:

[1] كتب على شلش في الكواكب بتاريخ 10 مارس 1967 بمناسبة زيارة سارتر للقاهرة وعرض فيلم السمان والخريف. موضحا رأي سارتر في ضرورة توظيف وسائل الاتصال المختلفة من إذاعة وتلفزيون وسينما لينقل الأديب أفكاره مباشرة ودون وسيط عن طريق الكتابة لها في قوالبها الخاصة المعروفة .... وبعد تحليله للفيلم يؤكد ثانية رأي سارتر في ضرورة إقتحام الكتاب الجادين مثل نجيب محفوظ هذه الوسيلة الجماهيرية الخطيرة فن السينما" راجع موسوعة نجيب محفوظ والسينما، تحرير مدكور ثابت، الجزء الأول ، أكاديمية الفنون القاهرة، 2006، ص 394- 395.

[2] عبد المحسن طه بدر: نجيب محفوظ: الرؤية والأداة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص 489- 493.

[3] مدكور ثابت: جلست في مقعد نجيب محفوظ مرتين واكتشفت في درج مكتبي الملف الوظيفي له، موسوعة نجيب محفوظ والسينما، أكاديمية الفنون ، القاهرة، 2006، ص 9- 47.

[4] عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ص 58.

[5] عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: مادة مصطفى عبد الرازق.

[6] نجيب محفوظ: عن موضوع المرأة والوظائف العامة، السياسة الإسبوعية، 11 أكتوبر 1930. وهي ثاني مقالة نشرها ولم يزل طالبا.

[7] راجع زكي نجيب محفوظ إيربان والعودة إلى عمود الفلسفة، حياة الفكر في العالم، دار الشروق ، القاهرة وانظر مقدمة ترجمتنا لأعمال إيربان بعنوان الميتافيزيقا والقيمة ، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2010.

[8] نجيب محفوظ: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، المعرفة، أغسطس 1931.

[9] نجيب محفوظ: فلسفة سقراط، المعرفة ، أكتوبر، 1931.

[10] انظر أحمد عبد الحليم: كانط في الفكر العربي المعاصر في كتابنا كانط وانطولوجيا العصر، دارالفارابي، بيروت 2010، ص 9- 70.

[11] نجيب محفوظ، السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة ، المجلة الجديدة ، مارس 1935.

[12] محفوظ، الحياة الحيوانية والسيكولوجية ، المجلة لجديدة ، ابريل 1935.

[13] نجيب محفوظ، الحواس والادراك الحسى ، المجلة الجديدة ، مايو 1935.
[14] نجيب محفوظ، الشعور ، المجلة الجديدة ، يونيو 1935.
[15] نجيب محفوظ، الله ، المجلة الجديد ، يناير 1936.
[16] نجيب محفوظ، فكرة الله فى الفلسفة ، المجلة الجديدة ، مارس 1936.

المراجع:

1. (عطية) أحمد عبد الحليم: كانط وانطولوجيا العصر، دارالفارابي، بيروت 2010
2. (بدر) عبد المحسن طه: نجيب محفوظ: الرؤية والأداة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.
3. (بدوي) عبد الرحمن ، سيرة حياتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت .
4. (بدوي) عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .
5. (محفوظ) نجيب: عن موضوع المرأة والوظائف العامة، السياسة الإسبوعية، 11 أكتوبر 1930.
6. (محفوظ) نجيب: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط، المعرفة، أغسطس 1931.
7. (محفوظ) نجيب: فلسفة سقراط، المعرفة ، أكتوبر، 1931.
8. (محفوظ) نجيب ، السيكولوجيا واتجاهاتها وطرقها القديمة والحديثة ، المجلة الجديدة ، مارس 1935
9. (محفوظ) نجيب ، الحياة الحيوانية والسيكولوجية ، المجلة لجديدة ، ابريل 1935
10. (محفوظ) نجيب ، الحواس والادراك الحسى ، المجلة الجديدة ، مايو 1935
11. (محفوظ) نجيب ،الشعور ، المجلة الجديدة ، يونيو 1935
12. (محفوظ) نجيب ، الله ، المجلة الجديد ، يناير 1936
13. (محفوظ) نجيب ، فكرة الله فى الفلسفة ، المجلة الجديدة ، مارس 1936.

[1]

نود فى هذا الفصل استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها الدكتور يحيى هويدى، في فلسفته الواقعية الجديدة، الذى يمثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية[1]، بعد جيل مصطفى عبد الرازق وتلاميذه[2]: على سامى النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى[3]، ونجيب بلدى خريجى الدفعة الأولى من الجامعة المصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى[4]ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم[5] ومراد وهبة وفؤاد زكريا[6] على اختلاف توجهاتهم الجيل التالى، الذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيل الأول أكثر تأثراً بتوجهات مصطفى عبد الرازق الفلسفية واهتمامه بالفلسفة الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعى للفلسفة الذى تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

ويلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظرية المعرفة وإن كان هذا لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبنى منهج فلسفى تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبنى مذهب فلسفى يسيطر على أعماله، حيث تبنى زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجى ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبنى فؤاد زكريا المنهج النقدى والموقف الطبيعى ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملى الجدلى، وطبقه فى مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقف الواقعى فى مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة انسانية ذات صبغة إسلامية. هى ما يهمنا أن نعرض لها فى السياق الحالى.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين فى فترة الثمانينات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغربية،

وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية - تقدم رؤية خاصة انطلاقاً من الواقع التاريخى والثقافى مستفيداً من مجمل الفكر الإنسانى الفلسفى والدينى يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنسانى. حاول هويدى فى دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار فى أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرأنية، وهناك عمله الذى لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحى مقابل المادى ولا بالإنساننى مقابل الإلهى واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية فى الفلسفة يجعل من الإنسان حاضراً حضوراً دائماً فى واقعيته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

الذى اعتمدناعليها فى بيان مراحل حياة د. يحيى هويدى. فقد ولد فى 15 يوليو 1923 بالقاهرة، وأقام مع اسرته فى قرية بجيرم مركز قويسنا، وأمضى فترة التعليم الأولى فى شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية 1940 والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها 1944 وعمل بالتدريس بالمدارس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير 1949 والدكتوراه من فرنسا 1955 وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرساً ثم استاذاً مساعداً حتى 1966 لينتقل إلى آداب القاهرة استاذاً ووكيلاً ورئيساً لقسم الفلسفة ثم عميداً لها فى الفترة من 1970 حتى 1972.

عمل مستشاراً ثقافياً لمصر فى بلجيكا وهولندا عام 1963-1964 وفى غينيا 1966، واعير إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستاذاً زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك فى العديد من الملتقيات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بأيطاليا 1982 ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرازق بآداب المنيا جامعة اسيوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس عن أحمد لطفى السيد.

لقد سعى يحيى هويدى منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام 1944 ودراسته فى الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة، حيث وجد فى فلسفة باركلى اللامادية[7]خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة "**نزعة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة**" من

جامعة السربون 1955تحت إشراف **جان فال** وكان موضوع رسالته الثانية "**الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر**" إشراف جانكلفيتش[8].

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التى شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية التى شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتى ظهرت فيها عمله باركلى والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى مرحلة يظهر فيه موقف دينى غير معلن يرفض المثالية ويجد ضالته الفلسفية فى تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعى، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصصله رسالته الثانية للدكتوراه التى ظهر بعض أفكارها فى كتاباته بالعربية والتى خصص لها الباب الرابع من كتابه " دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة"[9]. فى أربعة أقسام شملت التعريف بألكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه " المكان والزمان والألوهية "، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول فى القسم الثانى الواقعية عند صمويل ألكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهى عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعى، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفى القسم الرابع "**فلسفتنا فلسفة واقعية**" يعرض فيها بعد التمهيد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالى الواقعى، الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[2]

وقد حاول هويدى الربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحولات التاريخية والسياسية التى مرت بها مصر خاصة فى الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية فى العديد من أبحاثه فى هذه الفترة مثل كتابيه " **حياد فلسفى** " و"**الفلسفة فى الميثاق**" وكتب عن " **الحرية فى الفلسفة المعاصرة**" (الهلال يوليو 1967). "**وأزمة الحريةفى فلسفة سارتر**" فى كتاب سارتر مفكراً وإنساناً فى نفس العام كما كتب عن "**فلسفة المقاومة**" (الهلال أغسطس، 1967) و"**سيكوتورى ثائر من إفريقيا**" الفكر المعاصر، مارس، 1968، **وفلسفة الدولة العصرية**" الفكر المعاصر، يوليو، 1968.

لقد ظهر الهاجس السياسى الوطنى فى كتابات يحيى هويدى مبكراً فى إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها الوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدى الفلسفى العام وبين بعض الكتيبات التى ظهرت فى فترة التحول الاشتراكى

والحياد الإيجابى، فمن يتابع كتابات هويدى يجده على سبيل المثال فى الطبعة الأولى من كتابه "**مقدمة فى الفلسفة العامة**" الذى صدر إبان العدوان الثلاثى على مصر 1956 يقول لقد تم تأليف هذا الكتاب فى ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسى البريطانى - الصهيونى على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم فى ذاته ويدافع عنها لآخر رمق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما "موقفاً".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضاً سياسياً لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفطن إلى أهمية الجانب السياسى - على الأقل ذلك الجانب، الذى يتعرض لمفهوم الإنسان - فى تفكيره الفلسفى بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

يحيى هويدي وثورة يوليو

لم يجن يحيى هويدي من الفلسفة مثلما جنى منها من جنى عليها. لقد جنى لها من الآراء والأفكار وجنى منها النقد والرفض والإنكار لما قدمه من ترجمات وكتابات صارت أقرب إلى النسيان منها للاستذكار. وهي أعمال تحتاج منا أن نضعها موضع التأمل والاعتبار.

أعتقد أن كثيرا من أبناء هذا الجيل يجهلون جهود هذا الأستاذ الكبير الذي قدم أعمال متميزة فترة السجال والجدال الفلسفي في الستينيات حول الثورة المصرية في 23 يوليو 1952 مثل العديد من أبناء جيله الذي شغلوا بالمساهمة في قضية الفلسفة والثورة، والذي علينا أن نعرض لما قدموا، ونحن نناقش إسهام يحيى هويدي الفلسفي في ذلك. وإن كان هذا يقتضي منا تقديم بعض الملاحظات التي يمكن أن تفيدنا في مناقشاتنا الحالية حول الفلسفة والثورة منذ يناير 2011. وأول هذه الملاحظات هو رقي المناقشات الفلسفية النظرية التي طرحت من قبل الأساتذة والمفكرين في الستينيات وعمق فهمهم للنظريات الغربية وحرصهم على اختيار الملائم منها لفهم وتحليل واقعنا حينذاك وتقديم الرؤى المختلفة التي تدفع به إلى الأمام ونحن نحرص على عرض هذه الاجتهادات

للتأكيد على دور الفكر والثقافة الذي يكاد أن يكون غائبا كاملا أو شبه كامل في مناقشاتنا الحالية حول الثورة وحول حياتنا الراهنة.

نتوقف عند التساؤل الذي تردد كثيرا في الآونة الأخيرة حول الفلسفة والثورة. وطرح السؤال على هذا الشكل يفترض إجابات جاهزة. تتخذ هذه الإجابات أحد اتجاهين؛ الأول إن الفلسفة كانت أو لم تكن سببا للثورة. والثاني إن الثورة أنتجت فلسفة ما. إلا أن التساؤل الذي يطرح لا يتعلق بالثورة عامة، بل بالثورة في مصر، فما العلاقة بين الفلسفة والثورة في مصر؟ وهو سؤال تصعب الإجابة عليه ما لم تتوفر لنا معرفة بالأسس التاريخية والاجتماعية للتوجهات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة ممن عاصروا الثورة، لقراءة وتحليل ما قدموه من كتابات. وهل كانت الفلسفة سابقة ام مصاحبة أم لاحقة على الثورة، أي مؤثرة أو مساندة أو مفسرة للثورة؟

القراءة الأولى للظاهرة هي غياب الفلسفة عن الثورة؛ فلم تكن أحد الأسباب أو العوامل المؤثرة في قيامها. ولم يسهم الفلاسفة ولم يقدموا كتابات نظرية حول الثورة.

وسوف نتناول في هذه الفقرة بالتحليل هذه الجهود القليلة التي شغلت بشكل مباشر بالعلاقة بين الفلسفة والثورة وإن كان هذا لا يمنع الإشارة إلى أن هناك كتابات عديدة للمتفلسفة في مصر لتناول القضايا المختلفة للثورة. ويقتضي بحث العلاقة بين الفلسفة والثورة في مصر عدم التوقف فقط عند حدود 25 يناير 2011 بل العودة إلى كتابات الفلاسفة المصريين عن ثورة 23 يوليو 1952. فما هي العلاقة بين الفلسفة والثورة لدى جيل الخمسينات والستينات من القرن العشرين.

يلاحظ منذ البداية إن معظم الكتابات الفلسفية عن ثورة يوليو لم تظهر إلا في منتصف الستينيات، أي بعد ما يزيد عن عشرة سنوات على الثورة وبعد الأحداث الهامة التي شكلت طريقها، فلم تنطلق الكتابات الفلسفية من المبادئ الستة التي أعلنت مع قيام الثورة بل مع صدور الميثاق الوطني؛ فكانت كأنها تعليق على ما جاء فيه. وكان الهدف منها تأييد الثورة وتحديد اتجاه فلسفي يتفق مع ما جاء في الميثاق وفي وقت متقارب للغاية أسهم جيل العاملين في فضاء الفلسفة في مصر إن لم يكن كلهم، في تقديم أطروحات حول علاقة الفلسفة والثورة تحدد لنا بأي فلسفة نسير وفق عنوان مقالة زكي نجيب محمود. وأهم تلك الكتابات تلك التي قدمها يحيى هويدي، الذي يعد أكثر أبناء ذاك الجيل اهتماما بدرس وتحليل مبادئ ومواثيق ثورة يوليو، وإن كنا لا نعدم اتجاهات

نقدية للثورة ورافضة لها أو على الأقل لتطبيق مبادئها. وإن كانت هذه الاتجاهات قليلة، فإنها لم تظهر إلا بعد رحيل عبد الناصر خاصة عند كل من عبد الرحمن بدوي في سيرته الذاتية، وفؤاد زكريا في كتاباته عن عبد الناصر واليسار المصري، رغم الاختلافات التي بينهما. ونبدأ بالمواقف المؤيدة والمفسرة للثورة والتأسيس لها فلسفيا خاصة عند يحيى هويدي. مع مقارنتها بالمواقف الناقدة والرافضة للثورة عند غيرهما.

كتب يحيى هويدي عدة دراسات حول العلاقة بين ثورة يوليو والفلسفة، أو بين التوجهات السياسية للثورة مثل سياسة الحياد الإيجابي فكتب عن الحياد الفلسفي وعن توجهاتها نحو أفريقيا فعمد إلى تقديم نماذج لنظم الحكم عند زعمائها مثلما كتب عنن سيكوتوري ثائر من أفريقيا. وهو اهتمام يشاركه فيه كما سنرى مراد وهبة وإن كان من موقف فلسفي مغاير، هو الفلسفة الجدلية، بينما منطلق هويدي يؤكد على إن الواقعية الجديدة بما تتيحه من حضور للقيم والأخلاق والدين في تصورها للكون والوجود هي أكثر الفلسفات اتفاقا مع توجهات ثورة يوليو.

يؤكد يحيى هويدي الذي قدم دراسات متعددة حول الفلسفة وثورة يوليو على كون "فلسفتنا فلسفة واقعية" في دراسة تحمل هذا العنوان وذلك في محاولته الاهتداء إلى إطار فلسفي عام نسير بمقتضاه في طريقنا الثوري. يقول: "فلسفتنا الثورية عندي هي الفلسفة الواقعية. نحن ثوريون واقعيون في طريقة معالجتنا لمشاكلنا وفي تحديد اتجاهنا العام في السير ونظرتنا العامة للوجود"[(10)]. ونحن نعلم دراسته للواقعية الجديدة وتخصصه في دراستها، وإنها كانت إحدى رسالتيه للدكتوراه بفرسنا وهو يحدد لنا أسس الواقعية الفلسفية في ثلاثة هي: اكتفاء الوجود بذاته، البدء بصيرورة الوجود الطبيعي، استقلال الطبيعة عن الذات. يرفض هويدي القول إن الواقعية جعلت الذات في موقف تلقي سلبي، فهي لم تلغ الذات لحساب الأشياء، وهو حريص أشد الحرص على التمييز بينها وبين المادية، فالواقعية لا تنكر الدين والقيم الروحية. وهذا هو الفارق لديه بين الواقعية والمادية.

وقد أصدر عام 1965 كتيبا عن "الفلسفة في الميثاق"، محاولا التأسيس للثورة نظريا. فقد قدم الميثاق إطارا لحياتنا، ومنه انطلق أساتذة الفلسفة الذين سنعرض لهم في بيان علاقة الثورة بالفلسفة. وهو يرى أن الفلسفة في تعريفها الأصيل هي علم تعميق الحياة وتأصيلها ورسم لإطارها العام ونظرة شاملة للكون. يحدثنا الميثاق عن التجربة العربية التي كانت مصدرا لانبثاق الميثاق. ويعين الدور الذي ينبغي أن يضطلع به

الإنسان العربي في مواجهة الحياة، فيحدده بأنه قائم في تغيير وجه الحياة، ويقدم لنا نظرية في الحرية، ونظرية في فلسفة الاشتراكية العلمية، ونظرية في التاريخ تعترف بحتميته، لكنها لا تتجاهل تأثير الإنسان في أحداثه، ونظرية في الصراع الطبقي والحل السلمي الذي ينتهي إليه، ونظرية في القيم الأخلاقية والروحية تنبع من واقعنا، ولكنها تتفق مع أدياننا السماوية وتقاليدنا. وقد عالج الفلاسفة كل هذه المشكلات في مذاهبهم، ولا يكاد يخلو مذهب فلسفي واحد من بحثها. ومهمته كما يحددها هي أن يربط بين آراء هؤلاء الفلاسفة ورأي الميثاق فيها ولكي لا يظل تدريس الفلسفة في جامعاتنا معزل عن إطار حياتنا الجديد(11). القضية واضحة تمام الوضوح لدى هويدي، وهي تأكيد العلاقة الوثيقة بين الفلسفة وحياتنا الجديدة من جهة، وضرورة ارتباط تدريس الفلسفة بهذه الحياة الجديدة. ومن هنا انتدب نفسه لأداء هذا الدور، بالتعمق بالبحث فيما قدمته مواثيق الثورة.

ويعود للموضوع ثانية في مقال بعنوان "النظرية الفلسفة في الميثاق"، يؤكد فيها أن ميثاق العمل الوطني قد قدم لنا نظرية فلسفية متكاملة واضحة الاتجاه. وهو لا يقصد بالنظرية مذهبا فلسفيا متكاملا، بل مذهبا مفتوحا أو فلسفة منفتحة لا تعزل نفسها عن واقعنا الاجتماعي، ليس لدينا مذهب فلسفي إنما لدينا نظرة فلسفية متطورة منفتحة. ويوضح أن النظرية الفلسفية في الميثاق تبين ما أضافته اشتراكيتنا إلى الاشتراكية العالمية. ومن هنا يؤكد على مسألتين لا قيام لأية فلسفة اشتراكية واقعية إلا بهما:

- احترام الواقع والإيمان الراسخ بأنه المعلم للفكر؛ لأنه يتعدى نطاقه إيمان بالديالكتيك الحسي بين الفكر والواقع جعل للفكر في اشتراكيتنا دورا إيجابيا.
- الاعتراف بالصراع القائم بين ظواهر الواقع والجدل بين متناقضاته والنظر إليه على أنه لا تناقض مع الدين(12).

نلاحظ دائما ربط هويدي للاشتراكية بالواقعية من جهة تمييزا لها عن الجدلية المادية ذات الحضور القوي في تلك الفترة، وفي ذات الوقت عدم رفضه للصراع وإن كان مفهوم الصراع في كتاباته يظل مفهوما فلسفيا أكثر من كونه اجتماعيا، فهو صراع قائم بين الفكر والواقع أكثر من كونه صراعا للطبقات. وذلك لأنه لا يستطيع أن يستبعد الدين من منظومته الفلسفية كما يظهر في دراساته المتعددة.

ويؤكد في دراسته "فلسفة الدولة العصرية" أنه لا معنى للحديث عن فلسفة الدولة العصرية إلا في إطار الفلسفة الاشتراكية، فهو لا يتصور قيام دولة عصرية إلا في مجتمع اشتراكي. وهذه الفلسفة الإنسانية الديمقراطية الاشتراكية التي تقوم عليها دولتنا العصرية نجد في مبادئ الدين الإسلامي ما ثبتت به اتجاهاتها الإنسانية والديمقراطية والاشتراكية[13]. ويكتب بعد هزيمة يونية عدة دراسات في هذا الاتجاه، مثل: "الحرية في الفلسفة المعاصرة" (الهلال يوليو 1967) فلسفة المقاومة (الهلال، أغسطس، 1967) كما يكتب في إطار التوجه الأفريقي للثورة عن "سيكوتوري... ثائر من أفريقيا" (الفكر المعاصر، مارس 1968).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحى فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته فى مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب فى منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة فى مرحلة تطور مجتمعنا العربى، وهى مرحلة التطور الاشتراكى. يؤكد هويدى خاصة فى هذه المرحلة على ضرورة العقائد الدينية الروحية فى إطار هذه النظرة" الاتجاه الفلسفى الذى يوحد نظرته العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعاً فضلاً عن ذلك كله لوناً من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسرى تياره فينا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحاً بيننا كلنا.

ونلاحظ فى هذا التقديم أن يحيى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية ورؤية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى لمصر فى السينيات ومن جهة ثانية يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التى يستشعر ضرورتها وربما لا تظهر للعيان فى واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية فى هذه الفترة، والتى يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته وقيمته فى المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع " فاتحة فى علم الأخلاق " المبحث الذى يأمل أن تتجه إليه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا بدلاً من أن تدور فى الدائرة القديمة المعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جلياً فى مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التى ظهرت بعد هزيمة يونية 1967 والتى يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا

معالم الصورة كما ينبغى أن تتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمى فى معالجة الكثير من الأمور، ولم نستطع أن نسير فى الخط الديموقراطى إلى نهايته ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم والمبادئ التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمى – الدين والقيم الأخلاقية والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا اياها الفلسفة .

وهو يؤكد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعى الاخلاقى هو الذى يحكم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب، بل مدارها دائماً هو " الإنسان " الذى لابد من أن يعمل عملاً متصلاً على صقل وعيه وتشكيله منهجياً سلبياً عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها.

ويتأكد لنا مع كل طبعة جديدة لكتابهالذى يوجهه للطلاب والمثقفين فى مصر إحساس هويدى القوى الذى يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيديولوجيا، وبالطبع لا يقدم لنا فى عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط إلى ضرورتها، فالفلسفة عنده هى علم الوجود العام وهى أيضاً الحياة الكلية، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعداً هاماً من أبعاد وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التحم به وجوده التحاما مباشراً.

إلا أن ما يلاحظ فى العالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقية والقومية والأيديولوجية عند هويدى بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم أيديولوجياً فهذا مطلب كبير ينوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يتقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هى عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلاً عنها. فالفلسفة عنده هى الإنسان.

فهو يعود فى الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح، تلك التى تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل وهذه

الشواغل هى التى اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه "**مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية**".

[3]

وقبل أن نتناول اتجاه هويدى الفلسفى الواقعى الذى دعا إليه نتوقف عند فهمه لطبيعة الفلسفة والتفلسف الذى يمهد لهذا الاتجاه والذى تناوله تحت عنوان "**الموقف الفلسفى**".

بدلاً من أن يسعى هويدى إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلسفة هى محبة الحكمة، أو أنها البحث فى العلل البعيدة للظواهر مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغى أن يكون مقابل العلم الذى هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

ويلجأ بدلاً من ذلك إلى الحديث عن "**الموقف الفلسفى**" فالتفلسف فى رأيه موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقين للتعرف على الموقف الفلسفى والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثانى بيان معنى الحكمة بالتفرقة بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة "الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات فى الحياة الأول الذى يوجد فيه الفرد منصرفاً إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثانى تكوينه مجموعة من المبادئ التى يسترشد بها فى حياته وتمثل " **فلسفته الخاصة** " أو الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل النظرى ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أى البحث الفلسفى . ومن هنا فالبحث الفلسفى هو أولاً وقبل كل شىء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان فى هذه الحياة .

والطريق الثانى هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة الثانية كلية وهى حكمة بليدة لا تثير فينا الدهشة، وطابعها التدبير

يقوم به الإنسان فى صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهى كذلك العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفى، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف، فالفلسفة، هى علم الوجود الكلى، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجى إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية وهذه هى الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيما الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية والثانى يخرج فيها إلى الواقع ليتفهمه. ويحذرنا هويدى من خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزيئات الحياة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل " الآنا " متناسيين أن الإنسان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تستطيع الذات إدراك العالم على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا " أكون واقعياً"[14].

ثم اتجه هويدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى المعاصر ومن هنا كانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كتابه الهام "**نحو الواقع مقالات فلسفية**"، وخاصة أبحاثه عن "**بعثنا الفكرى كيف؟**"، "**العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية**" و"**أهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية**". بالإضافة إلى دراساته عن: "**الدين والمجتمع**" "**الشيخ مصطفى عبد الرازق**" و"**الفكر السياسىعند أحمد لطفى السيد**".

[4]

ويهمنا أن نقف عند تأويله الواقعى لفلسفة ديكارت بهدف التأكيد على توجهاته هو، ففى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكارت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى[15].

يحدد هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقيضه أو وضع جانب من الصورة فى مواجهة جانب أخراج وليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديكالتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقيضه.(16) أنه يحدثنا عن ديكالتيك الفكر وليس المادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر فى دراسته المشار إليها.

يقدم لنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة فى العربية، صورة مختلفة عن ديكارت، يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسى ويحدد لنا أولاً تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكارت، فقد استقر فى الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية وأنه "**فيلسوف الكوجيتو**" وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجى الذى اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر فى الأذهان أنه بدأ فيلسوفاً لا عالماً، وأن الفيزيقا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لنا ديكارت على أنه مثالى مناف للروح الفلسفية الديكارتية، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها إلا تركن إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مستوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم . وهذه فكرة محورية يؤكد عليها هويدى . إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكارت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.(17)

يحاول هويدى على امتداد أحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقعى. فقد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على اسس جديدة، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفاً، وأن العلم الذى أراده هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت فى "**قواعد لهداية العقل**" لم يكن قد أكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لان الميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين: مستوى

الاشياء ومستوى الوجود الذى يتحدى الطبيعة والأشياء. وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مأخذواً بالتفكير العلمى الآلى".[18] لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا . فيما يرى هويدى . إلا فى ابريل 1630 وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكان يؤمن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدى نفسه الذى لا يريد أن يضحى بأى بعد من هذين البعدين لحساب الآخر.

يخبرنا هويدى فى الفقرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافزيقى فى فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت معنى آلية الاشياء والأجسام الحية جميعاً. والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلن عنها فى الفصل السابع من كتاب "**العالم**"، والتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كل فاعلية ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى الكون على تماسكه.[19]

ومن رسائله عام 1637 إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدى إلى أن "**المقال فى المنهج**" يشتمل على الفيزيقا الديكارتية. وإذا كان قد وصل إلى الكوجيتو فإن الكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو "**التأملات**" فهو فى التأملات أساس كل حقيقة وكل يقين أما فى المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقيناً، والنتائج التى ترتبت على كوجيتو "**التأملات**" نتائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "**المقال**" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لان هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد اسلمتنا إلى "الانا" أو إلى الشىء المفكر ولا يمكن أن نتوقف عند هذا الشىء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول إلى الوجود، لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى "**التأملات**" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم

ووجود الـه متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلاً لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالإنسان فى الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويدى أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته إلى الاهتداء بالإنسان، والإنسان الواقعى بصفة خاصة، والإنسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل، لأنه نفس متحدة اتحاداً طبيعياً بالجسد أو البدن، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته. ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة المذهب الأخلاقى والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان فى مواجهة الألهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات.

ويمزج هويدى هذا التفسير الواقعى لديكارت بتفسير وجودى بحيث يمكننا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالى : الشك عند ديكارت ليس شكاً عقلياً بل عاماً قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه "**شىء يفكر**" أى أن الوجود الإنسانى أكبر من أن يحصر فى مجرى التفكير العقلى، إذ أنه شىء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصارًا وليس لمساً وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فيرى الأمتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى . الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لدى الإنسان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلاً حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً، لكن ديكارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازى بينهما، وهو أمر طبيعى بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[5]

وتظهرنا اهتمامات هويدى على انشغاله . بحكمة تكوينه ودراسته . بالفلسفة الفرنسية كما ظهر فى رسالته الأولى للدكتوراه وفى ترجماته المختلفة، فقد اهتم بالقضايا الميتافيزيقية التى تدور حول الوعى والإنسان، حيث ترجم لنا عام 1961 كتاب بول

جانيـه وجبربيـل سـياى: "**مشـكلات مــا بعــد الطبيعــة**"وهـو عمـل يقـدم لنـا المشـكلات الميتافيريقيـة الكبـرى مثـل: الشـك واليقين، الوحـدة والكثرة، مشكلة المـادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والبدن[20] وقدم بالاشتراك ترجمة لكتاب جان لاكروا "**نظرة شاملة على الفلسـفة الفرنسـية المعاصـرة**" وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص فى أغلبه لفلسفة التأمل العقلى التى تواصل تقليدياً فرنسياً أصيلا"[21] يضاف إليهم ترجمة كتاب جارودى "**نظرات حول الإنسان**"Erspectives de l Hamme وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا فى كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا فى "**نظرات حـول الإنسـان**" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصانية، الإنسان فى فينيومنولوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنيوية، الإنسان فى الفلسفة الماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقاً مع فلسفته واتساقاً مع معتقداته هذا الفصل الأخير[22] فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره الفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[6]

ويؤكد هذا الإنشغال بالأنسان، الأنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلـى التوجـه العـام لكتابـه "**نحــو الواقــع**"، والـذى يؤكـد فيـه علـى الجوانـب السياسـية والاجتماعيـة والدينيـة عنـد رواد الفكـر الفلسـفى العربـى المعاصـر، أحمـد لطفـى والشـيخ مصطفى عبد الرازق.

ويتضح هذا الموقف فى أخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو" قصة الفلسفة الغربية" 1993، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الأن فهو باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على

وجه التحديد"[23]. وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عن هذه العلاقة وجدنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويصيغها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوربى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقوم على محاولة الإنسان الوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو الوعى. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتاً عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية. وذلك لان الحكمة التى غالباً ما تفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة المعرفة، ولأن الفلسفة . فى نهاية المطاف . ليست موضوعاً يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة[24].

وعلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متمايزة يجمعها خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركلى وحول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية ومرحلة فلسفة الوعى الإنسانى. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدى فى هذه المراحل الثلاث:

(1) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعاً مادياً فقط ولا فكرياً روحانياً خالصاً.

(2) التأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارت على هذا الأساس.

(3) التأكيد على أهمية ودور الإنسان فى الواقع. ليس الإنسان العارف (الذات) ولا الواقع المادى الطبيعى ولكن الإنسان فى العالم.

(4) الفلسفة ليست تأملاً فكرياً منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحى الواقعى فى حياته العامة وفى قضاياه الكلية وبالتالى فهى (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست العقلية فقط، أى الفلسفة النظرية، بل هى انخراط فى الواقع بكل مستويات وفى الصدارة منها الإنسان.

الهوامش:

---

(1) تتلمذ يحيى هويدى (1923) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسففى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرازق واعد رسالته للماجستير باشرافه.

(2) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد جناحى المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما. ولا يمكن التأريخ للفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل

(3) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة العدد 114 يوليه 1991.

(4) قدمنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد 18 وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد 16 مايو 2000م. انظر كتابنا عن بدوي الذي أصدرته هيئة قصور الثقافة في مصر 1997، وأعدات نشره بعد وفاته وكذلك كتابنا دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، وكذلك دراستنا دراسات غربية، دار المدار الإسلامي، بيروت.

(5) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا إبراهيم فى كتابنا الأخلاق في الفكر العربي المعاصر.

(6) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تذكارياً حوله 1998.

(7) انظر د. يحيى هويدى :باركلى، دار المعارف، القاهرة 1960، وترجمته كتاب باركلى : المحاورات الثلاث بينن هيلاسوفيلونوس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976.

(8) أنظر دراسة د. عاطف العراقى: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان، مجلةالقاهرة.

(9) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

10هويدي: فلسفتنا فلسفة واقعية، الفكر المعاصر، العدد 6، أغسطس 1965 (ص 14-22)، وفي "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص318.

11هويدي: الفلسفة في الميثاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، 89.

12هويدي: نحو الواقع مقالات فلسفية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، والفكر المعاصر، عدد يونية 1966.

13هويدي: فلسفة الدولة العصرية، الفكر المعاصر، يوليو 1968.

(14) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص 48

(15) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990 ص5 وما بعدها.

(16) المرجع السابق ص 10

(17) المرجع السابق ص، 10.

(18) المرجع السابق ص17

(19) المرجع السابق ص26

(20) راجع هويدى مترجم: بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1961.

(21) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان نابير وجابرييل مادينيه وأميديه بولفو وبول ريكور ولوى لافيل واريك فايل وهنريدوميرى وفلسفات الوجود عند برديائيفومونييه وموريس نيدونيسلولفيناس ومارسيل وميرلوبونتى وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والاخير مخصص لفلاسفة الابستمولوجياوالانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشتراوس وموريس برادين وجورج جورفيتش. أنظر جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، 1975، ص 9.

(22) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983، المقدمة، ص4.

(23) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1993 ص7.

(24) نفس الموضع السابق

فؤاد زكريا(*) ونيتشه

ولد في بورسعيد في ديسمبر 1927. حصل على الليسانس الممتازة من جامعة القاهرة في مايو 1949. حصل على الماجستير من كلية الآداب بجامعة عين شمس في أبريل 1925، وكان موضوع رسالته: "النزعة الطبيعية عند نيتشه". والدكتوراه من كلية الآداب بجامعة عين شمس في أكتوبر 1956، وكان موضوع رسالته "مشكلة الحقيقة". عمل وأشرف على العديد من المجلات الثقافية التي كانت تصدرها وزارة الثقافة المصرية حتى أوائل السبعينيات، حيث أشرف بضع سنوات على رئاسة تحرير مجلتي "الفكر المعاصر" و"تراث الإنسانية".

الاهتمام بالشئون الثقافية على المستوى الدولي، حيث كان مستشارا للجنة الوطنية المصرية لليونسكو لشئون الثقافة والعلوم الاجتماعية طول عدة سنوات، مثل خلالها مصر في عدد من المؤتمرات العامة لليونسكو.

الإشراف العلمي على سلسلة كتب "عالم المعرفة" التي تصدر شهريا من المجلس الوطني للثقافة في الكويت. الإسهام في معالجة المسائل الاجتماعية والثقافية والسياسية في عدد كبير من الصحف والمجلات والدوريات العلمية، التي تبلور فيها عدد كبير من آراءه في هذه المسائل. المشاركة الإيجابية في حركة الترجمة، حيث قام بترجمة ما يقرب من عشرين كتابا. التأليف في ميداني الفلسفة والموسيقى. ومن **مؤلفاته** نذكر: نيتشه، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، اسبينوزا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، التفكير العلمي، هربرت ماركيوز، العرب والنموذج الأمريكي، دراستان طويلتان ملحقتان بترجمته لكل من جمهورية أفلاطون والتساعية الرابعة لأفلوطين. توفي سنة 2010.

(*)**فؤاد حسن زكريا** عمل أستاذاً رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس حتى .1974 عمل أستاذاً للفلسفة ورئيساً لقسمها في جامعة الكويت .(1974 - 1991) ترأس تحرير مجلتي "الفكر المعاصر" و"تراث الإنسانية" في مصر. عمل مستشاراً لشؤون الثقافة والعلوم الإنسانية في اللجنة الوطنية لليونسكو بالقاهرة وتولى منصب مستشار تحرير سلسلة عالم المعرفة الكويتية.هو صاحب مقال "العلمانية هي الحل" رداً على دعوة "الإسلام هو الحل"، وصاحب النظرية القائلة: إن الغزو الثقافي الغربي خرافة لا وجود لها، وأحد أبرز المعادين للمنهج السلفي ومنتقديه .

ونستطيع أن نحدد أهم الاتجاهات الفكرية عند فؤاد زكريا في الآتي:

-الدفاع عن العقلانية، في مقابل الخرافة والتهويم الغيبي، وتأكيد أهمية الاستنارة العقلية في حل المشكلات التي تواجه الإنسان الحديث، وخاصة في العالم العربي.

-الدفاع عن الديمقراطية، على الصعيدين السياسي والاجتماعي، دون أية تفرقة مصطنعة بين الجانبين، والتصدي لمختلف أشكال الاستبداد السياسي وحكم الفرد والتضليل الإعلامي، الانحياز إلى صف الفئات المضطهدة في المجتمع ضد مختلف مظاهر الاستغلال.

-رفض التعصب المذهبي والأيديولوجي الذي يتخذ شكل سلطة جامدة لا تناقش، ومراجعة مظاهر السلطة التي يخضع لها الإنسان في مجتمعنا، وفي سائر مجتمعات العالم الثالث، من أجل إعادة النظر فيها بصورة جذرية.

-الإيمان بالوظيفة الاجتماعية للفكر الفلسفي، وعدم الإغراق في التجريد والشكلية، وإرجاع المشكلات الفلسفية إلى حقائق إنسانية عينية.

-الإيمان بعالمية الفكر الإنساني، مع عدم تجاهل خصوصيته المنبثقة عن ظروف محلية، وتأكيد أهمية التأثير المتبادل بين الثقافات، وخطورة الانغلاق والانعزال في الميدان الثقافي.

تتسم أعمال فؤاد زكريا بسمات خاصة تميزه عن مفكري العرب المعاصرين، سواء كانوا من جيله أو الجيل السابق عليه. حيث لا نجده في آيا من أعماله داعية لأحد التيارات الفلسفية العربية، فلم يتبنى المثالية الكانطية أو العقلانية الديكارتية أو الوجودية أو الوضعية المنطقية أو الماركسية كما أنه لم ينخرط ضمن أصحاب المشاريع الفكرية التي شغلت بالتراث وعلاقته بالعصر، ذلك أن كل منهم لم يتبني مثل سابقيه المذاهب الفلسفية بل المناهج التي طرحها هوسرل أو ماركس للنظر في التراث، فكان مفكرا متفردا في تبني النقد سبيلا للنظر في مجال الفلسفة والدين والسياسة.

أن من يراجع أعمال فؤاد زكريا التي شملت تاريخ الفلسفة اليونانية: أفلاطون في جمهوريته وأفلوطين في تاسوعاته والفلسفة الحديثة التي تناول أهم أعلامها في كتابه "آفاق الفلسفة". وتوقف عند معلمين بارزين فيها هما: أسبينوزا ونيتشه. وفكر القرن التاسع الذي ترجم عن أصحابه كتاب هنرى ايكن "عصر الايدولوجيا" يجده فيلسوفا عقلانيا نقديا، وهو ما يظهر جليا في كتابه "آراء نقدية في الثقافة والفكر" وغير ذلك من أعمال.

شغل زكريا بمسألتين هامتين هما: التفكر العلمي والإبداع الفني (الموسيقى) كتب في أولهما كتابه التعليمي "التفكير العلمي" وألف وترجم في الفن وتاريخه والموسيقى وأنواعها: "الفن والمجتمع عبر التاريخ" لاوز و"الموسيقى والفيلسوف" ليورثتوي.

ومن بين هذه الأعمال المتميزة يهمنا كتابيه عن "أسبينوزا" و"نيتشه". والسؤال كيف ينشغل مفكر بفيلسوفين بينهما من التباين مثل ما بين الهندسة والتراجيديا. وأن كنا نستطيع تخصيص دراسة مقارنة بينهما توضح قراءة زكريا لهما فأولهما يعبر ايجابيا عن منهج فؤاد زكريا والثاني يفعل نفس الشيء من خلال حوار زكريا مع كتاباته ونقده عليه وقراءته له.

وقد يبدو للوهلة الأولى لكل من يطالع كتاب زكريا عن نيتشه أنه القطب المقابل له، فأحدهما يمثل المنطق والعلم والعقلانية والموقف الطبيعي والثاني يمثل الفن والشعر والخيال وأن هدف زكريا هو نقد الفيلسوف الذي يمثل الصورة المعكوسة للعلم والعقل، إلا أننا نعتقد أن اختيار زكريا الكتابة عن نيتشه هو ما يجمع وليس ما يفرق بينهما وهو النقد فكلاهما من كبار نقاد تاريخ الفلسفة. ومن هنا يسري إعجاب زكريا العميق وتقديره الكبير لصاحب زرادشت ومولد التراجيديا من روح الموسيقى على امتداد صفحات كتابه، الذي يعد في آن دفاع مجيد عن نيتشه في الوقت الذي هو فيه نقد له. ومن هنا اختيارنا هذا العمل لتقديم قراءة له لبيان كيف يقرأ فيلسوف كبير فيلسوف كبير.

نيتشه قبل زكريا:

نشر فؤاد زكريا (1928-2010) في منتصف الخمسينات كتابه عن نيتشه. وقد صدر منه ثلاث طبعات منذ 1956 حتى اليوم. وحضور نيتشه في الثقافة العربية يسبق هذا التاريخ ويتلوه، منذ سعي فرح أنطون لتقديم نيتشه في مجلة الجامعة والترجمات والدراسات عنه تتوالي إلى الآن[1]. ويبدو أن اقتحام نيتشه للثقافة العربية يتجاوز الدرس المعرفي والدراسة الأدبية حيث تحددت لدى كل من سعى إلى استعادة نيتشه غايات واضحة للتنوير وإعادة صياغة العقلية العربية والثورة على القيم التقليدية.

يخبرنا فرح أنطون في الجزء الثالث من مجلة الجامعة، السنة السادسة، أبريل 1908: "أن مبادئ هذا الرجل تحتوى على كثير من الحقائق الضرورية للحياة وعلى أبناء الشرق أن يطلعوا عليها ليشددوا نفوسهم بها". وقدمت منذ هذا التاريخ دراسات متعددة حول نيتشه، إلا أن الجدل الهام حول فلسفته وأفكاره وعلاقتها بالدين والعلم هو ما

أثارته ترجمة فليكس فارس لـ "هكذا تكلم زرادشت" حيث اندفع الناقد إسماعيل أدهم لمناقشة الترجمة وفهم فارس لفلسفة نيتشه أو تأويله لأفكاره.

ويبرر المترجم فارس، والناقد أدهم عملهما بالرغبة في نهضة الشرق، لقد استجاب فارس لرأى من أشاروا عليه بالترجمة "لتسديد عزم الشبيبه في هذه المرحلة التي يتوقف على نهضتنا فيها مستقبلنا واستعادة أمجاد تاريخنا" وكتابه اشتمل من المبادئ على ما كان ولا يزال محور الخلاف المستحكم بين ذهنية الغرب وذهنية الشرق العربي بوجه خاص". ونيتشه عند أدهم عمل على أن يرد الإنسان لحقيقته في عالم الطبيعة بعد أن حاولت الأديان أن تفلته من حدود الطبيعة وتجعله خاضعاً لما وراء الطبيعة حتى أصبح الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً"[2]. وقدم العقاد عدة دراسات يقارن فيها بين نيتشه والمتنبي[3].

إلا أن الدراسة التي يهمنا الوقوف عليها قبل عمل فؤاد زكريا هي ما قدمه عبد الرحمن بدوي 1939 عن نيتشه. وترجع أهمية كتاب بدوى هذا في نظري إلى سببين هامين سبق أن أشرنا إليهما: الأول: سبب سياسي خالص حيث مثل فكر نيتشه بالنسبة له الأساس النظري لتوجهه السياسي في فترة مبكرة من حياته يعد تخرجه مباشرة وعمله بالجامعة حيث كان مسئول العلاقات الخارجية بحزب "مصر الفتاة"، وتمثل كتاباته عن المشكلات الدولية والمذاهب السياسية عن الفاشية والنازية الأساس النظري لسياسة مصر الفتاة"[4].

الثاني: سبب ذاتي يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وأفكار وشخصية نيتشه الارستقراطية المتحررة وثورته ورفضه للعادات والقيم القديمة مما أوجد نوعاً من التقارب إن لم يكن من التطابق والتوحد بينهما.

يؤكد بدوى في "موسوعة الفلسفة" وفي "سيرة حياتي"[5] على تأثره الشديد بنيتشه ويذكر تلاميذه أنه تجسيد لصاحب "إرادة القوة". يقول محمود أمين العالم" أذكر أنني ذهبت إلى الجامعة أول ما ذهبت محملاً بالنموذج الأسطوري الذي بشر به نيتشه (الإنسان الأعلى)؛ ولهذا كان عبد الرحمن بدوي أول تجسيد أمام عيني لهذا النموذج، كان تجسيداً لإرادة القوة لأخلاق السادة، ولهذا الحبل المنصوب فوق الهاوية الذي يسير عليه الإنسان نحو الإنسان الأعلى" وهذا يماثل قول محمد عفيفي مطر أن لحظة من لحظات الزلزال الروحي قد ألقت بين يديه بكتاب قديم مهلهل سوف يعصف به ويفتح

أمامه باب الفطام عن كل ما قرأ ووعي.. كان الكتاب هو نيتشه لمؤلفه وأستاذي فيما بعد عبدالرحمن بدوي[6].

أن الغاية التي يبتغيها بدوي في تصديره لكتابه هي التأكيد على الثورة الروحية[7]. وإذا تساءلنا لماذا نيتشه بالتحديد؟ وبدوي في نظرنا هو نتيشه العربي. وما هي أوجه التشابه بينهما؟ يمكننا القول أن في كثير من فقرات الكتاب التي يعرض فيها بدوي أفكار وأقوال نيتشه يتوقف منبهاً أن نيتشه وهو يكتب هذا الكلام، لم يكن يصف غير نفسه، ولا يستوحي غير طبيعته أو يقول ما أصدق هذا الكلام بالنسبة لنيتشه وأشعر أن كثيراً من هذه العبارات يصدق على بدوي نفسه مثلما يصدق على نيتشه[8].

ينقل بدوي كلمات نيتشه في أحد خطاباته الذي يقول فيه: "أشعر بأنه قضي على بالوحدة حتى أصبحت حصني الحصين. وليس لي في هذا الآن أى اختيار وأن ما يدعوني إلى الاستمرار في الحياة من واجب ضخم سام لا مثيل له، يدعوني أيضاً إلى تجنب الناس وعدم التعلق بشخص ما من الأشخاص". وسوف اتخذ من تعليق بدوي تعليقاً عليهما معاً يقول بدوي: "ليتخذ من الوحدة وعدم إقبال الناس عليه وحبهم له دليلاً على سموه، ومجالاً للزهو والكبرياء"[9].

ينقلنا كتاب بدوي عن نيتشه إلى كتاب فؤاد زكريا. ونشير من البداية إلى إننا لم نقصد أن يكون تناولنا لكتاب بدوي تمهيداً للحديث عن موقف فؤاد زكريا من نيتشه أو يهدف إلى بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وأن كان هذا وارداً؛ لكنه ليس السبب الأساسي. لأننا نعتقد أن زكريا يرد بعمله على بدوي. وهو رد ليس على المستوى الظاهر الخارجي البسيط، لكنه رد على مستويين أساسيين:

§ الأول على مستوى الموقف الفلسفي فنحن بإزاء تحليلين أو قراءتين الأولى قراءة وجودية والقراءة الثانية عقلانية نقدية.

§ الثاني على مستوى الموقف السياسي وقد أشرنا وألمحنا في دراسات سابقة إلى توجهات بدوي السياسية الأولى التي تمثلت في انتمائه إلى حزب مصر الفتاة، وهو حزب فاشستي . وأن كتابه عن نيتشه هو نتاج فترة انتمائه للحزب؛ كتبه بهدف سياسي في المقام الأول. بينما موقف فؤاد زكريا المؤسس على نزعته العقلانية النقدية هو موقفاً ليبرالياً. يظهر في كتاباته السياسية حول الناصرية وفي رده على محمد حسنين هيكل مثلما يظهر في القراءة المتعمقة في كتابه عن نيتشه.

وسوف نوضح بداية الموقف العام لفؤاد زكريا من فلسفة نيتشه قبل أن نتجه إلى القضايا المختلفة التي عالجها في كتابه والتي تقف على النقيض من موقف بدوي ومعالجته لجوانب فلسفة نيتشه؛ والتي تمثل كما أشرنا موقفين متمايزين فلسفياً وسياسياً يقيمان حواراً، أو على الأقل رداً من اللاحق على السابق حول علاقة فلسفة نيتشه بواقعنا الثقافي ونظرتها لهذه الفلسفة.

اللامعقول والفردية المفرطة:

في مقدمته للطبعة الثانية 1966 لكتابه عن نيتشه والتي صدرت بعد عشر سنوات من الطبعة الأولى يذكر لنا زكريا أنه "في هذه السنوات العشر ازداد العالم تباعداً عن تفكير نيتشه وعن كثير مما يمثله تفكير نيتشه، وازداد وقع القضايا التي آثارها الفيلسوف المنعزل غرابة على الآذان". عشر سنوات يراها حاسمة في عمر العالم، وفي عمر الوطن، وفي عمر الفرد"[10].

وعلى العكس مما سوف نجده بعد ذلك لدى من يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة ممن يردون أصولها إلى نيتشه وهيدجر، يرى فؤاد زكريا أن فلسفة نيتشه أخذه في التلاشي تدريجياً وأن تأثيرها يخفت والحماس تجاهها يتواري وعلى الرغم من أن العالم يشهد في بعض الفترات انتعاش لفلسفة نيتشه فإن الشواهد كلها تدل على أن من الصعب أن تصل تعاليمه مرة أخرى إلى مثل هذا الازدهار، أو أن تثير موجة أخرى من موجات الحماسة الجارفة التي مرت بها العالم خلال النصف الأول من القرن 20[11]. ويصدر هذا الحكم، الذي يخالف فيه الأحكام التي تصدر في أيامنا هذه عن نيتشه، فإذا كان الأخير يفخر دائماً بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تفهم إلا بعد مائة عام، فأن موقفه العقلي العام ونظرته إلى الحضارة الغربية بوجه خاص تبدو لزكريا اليوم متخلفة عن ركبه العصر إلى حد بعيد[12].

تنطلق رؤية زكريا "الستينية" مقابل رؤية بدوي "الأربعينية" من أن كل الشواهد تدل على أن الإنسان الأرقي كما تصوره نيتشه سيظهر من "المجموع" من أولئك الذين كان يعدهم نيتشه عبيداً لا سادة. أن ثقافة وأخلاق وفن عصرنا الحالي لا يحمل شيئاً من آثار "تبنوأت" نيتشه، وإنما يسلك طرقاً لم يكن في مقدوره أن يتبنأ بها على الأطلاق.

ورغم أن لغة فؤاد زكريا تجاه نيتشه تبدو عقلانية ومعتدلة ومنصفة إلا أنها لغة ناقدة رافضة فوفق تعبيرات زكريا لا يستطيع أحد أن ينكر أخلاص نيتشه حتى للقضايا الخاسرة، وأن بصيرته النافذة تغلغلت في أعماق النفس البشرية، وأنه خاطبنا بصراحة لا تخلو من القسوة، وأنه عالج كثيراً من أمراضنا التقليدية المزمنة بطريقة الصدمات العنيفة المفاجئة. ونحن نجد متعة في الرجوع إليه من آن لآخر، ونجد صعوبة في بعض الأحيان في الامتناع عن الانسياق وراءه والاستسلام لتياره الجارف، ولكن من علامات الاتزان العقلي أن نلتزم جانب الحذر إزاءه، إذ أنه كان – وهذا حكم زكريا – مراهقا في عنفه ورومانسيته، ولابد للعقل الناضج أن يتجاوز دور المراهقة الفكرية[13].

وبصرف النظر عن كون النتيجة التي يخلص إليها الأستاذ فؤاد زكريا تبدو غير منطقية أو على الأقل لا تتوافق مع مقدماتها. فإن ما يطلق عليه المراهقة الفكرية، - أن جاز هذا الحكم – هي ما يقرب نيتشه من عصرنا، ويكون تساؤلنا هل هي مراهقة العصر أم مراهقة نيتشه؟ فإذا قيل لا يمكن ذلك أن يتصف العصر بالمراهقة نتساءل نحن بدورنا وهل يمكن أن يتصف الفكر بالمراهقة، ومع هذا فإن هذا الفكر الذي وصف بالمراهقة يبدو في نظرنا أكثر اتفاقاً مع العصر، الذي بلا شك يختلف عن ستينية زكريا وأربعينية بدوي وأن كان أقرب إلى رؤية بدوي، فما يأخذه زكريا على نيتشه "نزعته إلى اللامعقول، وإلى الفردية المفرطة" هو ما يميز العشرية الأولى من الألفية الثالثة. مما يجعلنا نطرح السؤال الذي نهدف إلى مناقشته في هذه الدراسة؛ والذي ينطلق من محاولة صاحب العقلانية النقدية في أن يستخلص من فيلسوف اللاعقلانية نوعاً من المذهب المترابط المتماسك الأطراف، للإجابة عن سؤال هو: "لم كان نيتشه فيلسوفاً لا عقلياً، فردياً، متناقضاً مع نفسه؟

فما مدى مشروعية محاولة زكريا في النظر العقلي لفيلسوف لا عقلاني من جهة؟ وهل بالفعل نيتشه لا عقلانياً متناقضاً مع نفسه؟ وهل وقع كلماته يبدو اليوم غريباً على آذاننا؟ وهل العالم ازداد تباعداً عن تفكير نيتشه وكل ما يمثله تفكير نيتشه؟

نيتشه الفيلسوف اللامذهبي:

ينقسم كتاب فؤاد زكريا عن نيتشه إلى قسمين أساسيين الأول عن حياته والثاني عن فلسفته إضافة إلى مجموعة نصوص مختارة مترجمة من كتاباته. يتناول في القسم الأول: الفكر والحياة، وقائع حياته، نيتشه وفاجنر. وفي الثاني: نيتشه الفيلسوف، انقلاب القيم، المعرفة والحياة الأخلاق، فلسفة نيتشه الاجتماعية، الدين والعود الأبدي. والحقيقة أن كثير من هذه العناوين يتناولها بدوي في كتابه فكيف عالج كل منهما هذه المسائل؟

بينما يتحدث بدوي عن قضية العلاقة بين الفكر والحياة عند نيتشه موضحاً، أن الفيلسوف من أولئك المفكرين الذين يجمعون بين حياتهم وفكرهم في نسيج واحد. فهم يحيون أفكارهم، أن صح هذا التعبير، قبل أن تنتجها عقولهم وقبل أن يعرضوها على الناس – ولنلاحظ كلمة قبل هنا –. وكل رأى من آرائهم، وكل مذهب من مذاهبهم يفرزونه من دمائهم وكيانهم كله(14).

فإن ما يشغل زكريا هو توضيح المعني الحقيقي لهذا الاتفاق بين حياة الفيلسوف وتفكيره. ذلك أن من الممكن أن يكون تفكير الفيلسوف تابعاً لحياته أو العكس أن يكون تفكير الفيلسوف هو الأصل وتكون حياته كلها تدور حول هذا التفكير، لكن شتان ما بين الموقفين رغم أنه في الحالتين تكون حياة الفيلسوف وتفكيره شيئاً واحداً، ويخلص زكريا أن هوية الفكر والحياة عند نيتشه لا تعني أن تفكيره يستمد من حياته وإنما تعنى أن حياته هي التي تستمد من تفكيره(15). يختلف هنا فهم زكريا لقضية العلاقة بين حياة المفكر وفكره عما أكده بدوي من قبل مما يجعلهما على طرفي نقيض يستبعد تفسير أحدهما الآخر. ويعرض بدوي وزكريا لعلاقة نيتشه وفاجنر، وبينما يعتبرها بدوي مرحلة تمهيدية لوصول نيتشه للوعي يعتبرها زكريا الواقعة الأساسية في حياته(16).

وإذا كان فؤاد زكريا يهدف إلى وضع حياة وفكر نيتشه في إطار عقلاني متماسك يلتزم قواعد المنطق الصوري والاتساق، فإن بدوي مقابل هذا التناول الأفقي يقترح علينا ما يسميه التناول الرأسي، ذلك أن نيتشه عند ه أوضح مثال لهذا الطراز من المفكرين ولا مناص لمن يريد أن يصف حياته وفكره من أن يصورهما في لغة التطور، وبألوان الزمان، وأن يشيع فيهما روح الحركة، وإلا بدأ فكره سلسلة من المتناقضات، إذا وضعت الفكرة الواحدة من أفكاره بجانب الأخرى وضعاً أفقياً أن صح هذا التعبير، لا وضعاً رأسياً كما يقتضيه التطور(17).

فإذا ما انتقلنا إلى القسم الثاني في كتاب فؤاد زكريا الذي يتناول فيه فلسفة نيتشه نجدها يتناولاً أولاً نيتشه الفيلسوف، مناقشاً هل كان نيتشه فيلسوفا بالمعني المألوف لهذه الكلمة؟ وهو يرفض تلك الصورة التي يصور بها نيتشه، والتي يتمثل فيها مفكراً لا يخضع لمنطق أو نظام ويظل تفكيره يلهو بين المتناقضات دون مبالاة. وهو يرفض هذه الصورة إعلاء من شأن نتيشه، فهو لا يتصور أن يتصف مفكر عميق بمثل هذه الصفات وأن لا جدال عنده في أن نيتشه مفكراً عميقاً. وعلى هذا يحاول تحديد أى المذاهب في تاريخ الفلسفة يصلح للتعبير عن أفكاره: الواقعية أم الوضعية، وهناك أوجه شبه بينهما يوضحها زكريا على امتداد الكتاب، أم البراجماتية حيث تتشبهان في الحملة علة العقل الخالص ورده إلى المقتضيات الحيوية وأن كانت البراجماتية لا تستنفد بدورها كل الميادين التي تناولها نيتشه، والوجودية التي يحرص كثير من الفلاسفة إلى نسبة تفكير نيتشه إليها.

ويخلص إلى أن تفكير نيتشه وإن كان يقترب من بعض المذاهب الفلسفية، فإنه لا يخضع لأيا منها خضوعاً تاماً ولن تستطيع أن تجد أسماً شاملاً ينتظم كل نواحي تفكيره. ومع ذلك فصعوبة الاهتداء إلى مذهب معين ينتسب إليه لا يعني أن هذا التفكير يفتقر إلى كل وحدة ويبحث عن العنصر المشترك بين مراحل تفكير نيتشه ليصل إلى وجود اتجاهاً واحداً، هو الاتجاه إلى نقد المعقولية التجريدية وتمجيد الحياة وإعلائها والتعلق بالطبيعة والحياة الأرضية. ويرى أن في هذا الاتجاه تتمثل وحدة شخصية نيتشه[18].

الروح الأخلاقية.. نيتشه والدعوة إلى انقلاب القيم:

يخصص زكريا الفقرة الثانية لتناول قضية انقلاب القيم عن نتيشه موضحاً الفرق ين العقلية العلمية والعقلية الخرافية والذي يتمثل في التخلص من الميل إلى تشبيهه الطبيعة بالإنسان anthropomorphism. ونحن نعرف أن التفكير العلمي أحد خصائص فؤاد زكريا كما يتضح من كتابه، الصادر في سلسلة عالم المعرفة الكويتية إلا أن اختفاء ظاهرة تفسير العالم والطبيعة بالآلهة والأشباح والقوى غير المنظورة وحل محلها التفكير العقلي فقد ظلت الطريقة البدائية في التفكير موجودة وأن كان بشكل مستتر وهي الاعتقاد في القيم الموضوعية المطلقة، مثلما نجد لدى أفلاطون، الذي يضفي على الخير معنى انطولوجيا، والقول بالقيم الموضوعية الذي يجعل للعالم صبغة

إنسانية لم يقف عند أفلاطون بل صار سمة ملازمة للإنسانية لا يمكن القول أنها تخلصت منها إلى اليوم، إلا أن طبع العالم بصبغة إنسانية سلاحاً ذو حدين وعلى النظرة العلمية أن تتلخص من هذه الطريقة في التفكير لأهمية ذلك في حياة الإنسان وأول محاولة فلسفية جادة في هذا السعي كانت هي محاولة نتيشه، فالفضل الأكبر لنيتشه في رأي زكريا ليس فقط في السبق في البحث في القيم، لكن في تأكيد – فيما يرى – خلو العالم من القيم التي لا يخلقها إلا الإنسان ذاته[*]. لذا يعرض زكريا لمسألة ما وراء (بمعزل) عن التفاؤل والتشاؤم، وكون الإنسان خالق القيم، فمن يقولون بخلو العالم من المعني الإنساني هم المتشاتمون ومن يؤكدون أن للعالم معنى إنسانياً فإنهم المتفائلون وكلاهما واهمون.

والموقف الصحيح الذي يدعو إليه نيتشه وهو أن ينظر إلى القيم على أنها بمعزل تماماً عن طبيعة الأشياء: فمكانها الحقيقي في ذهن الإنسان، أما العالم، فليس موافقاً أو مخالفاً لها. إنما هو مستقل عنها فحسب. وهكذا نرى القيم لا تؤثر في الواقع الطبيعي أى تأثير ولا الواقع يؤثر في القيم[19].

ويطرح السؤال وتأتي الإجابة عن ما هو مصدر القيم، أنه الإنسان وليس خارج الفاعلية الإنسانية للقيم أى كيان واقعي. إلا أن إرجاع القيم إلى الإنسان عند نيتشه لا يعبر كما يصرح لنا زكريا عن أية ذاتية أو صوفية، بل هو في واقع الأمر دعوة صريحة للإنسان كي يمارس فاعليته على أوسع نطاق ممكن. والقوة التي تدفع الإنسان إلى إضفاء قيم معنية على الأشياء، هي الحياة فكل تقويم إنساني إنما يستهدف نفع الحياة في آخر الأمر.

القيم عند نيتشه إذن ليست مثلاً علياً بعيدة، إنما هي كامنة في الواقع وفي الحياة ذاتها. فما الهدف الذي كان يرمي إليه من دعوته إلى انقلاب شامل في القيم. أن دعوته هذه كانت هي الخطوة الأساسية الأولى التي لا يمكن أن تقوم ثورة عقلية أو علمية بدونها. فالقول بنسبية القيم يفتح السبيل إلى محاولة تغييرها ولا يجعل هذا التغير أمراً مستحيلاً[20].

وحين يتناول زكريا في الفقرة الثالثة "المعرفة والحياة" يناقش فكرة الحقيقة عند نيتشه: ويبين ربطه بين الحقيقة والحياة . ويرى أن في ذلك ما يقربه من مذهب "البرجماتية". ثم يعرض اللامعقول في المعرفة، ونقد نيتشه للميتافيزيقا، التي كانت

تلخص كل ما خلفه ماضي العقل الإنساني من أخطاء، فهي وريثة الدين، بل هي مصاحبة له، ومؤيدة لنتائجه، إذ تؤدى إلى أن تخلق عالماً آخر مستقلاً عن عالماً الأرضي فتبعدنا عنه وتصرفنا عن الاهتمام به"[21]. ويرى زكريا أن الروح التي أملت على نيتشه نقده للميتافيزيقا هي روح واقعية، بل يسميها روحاً علمية. إلا أن هذه الروح الواقعية أو العلمية، وهذا هو نقد زكريا لنيتشه قد اتخذت للوصول إلى هدفها وسائل تناقض الغاية التي استهدفتها في أول الأمر"[22].

وحين يناقش زكريا في الفقرة الرابعة "الأخلاق" يعطي لها مساحة أكبر من أى موضوع تناوله عند نيتشه، ففي مجال الأخلاق آتي نيتشه بأكثر آرائه جرأة وأصالة وأن كان موقفه من الأخلاق يتخذ منذ بداية الأمر طابعاً محيراً: فهو من جهة يجعل للأخلاق أهمية كبرى ويرد إليها ظواهر عديدة لا تنتمي إلى مجالها وهو من جهة أخرى يوجه أعنف نقد له إلى الأخلاق ويرى زكريا أن هذا التناقض لا يحل إلا إذا درسنا المقصود بكلمة أخلاق في حملاته النقدية.

ويشير أولاً إلى معنى اللاأخلاقية، ويوضح أن معناها ليس أنه ضد الأخلاق unmoralist بل أنه لا يعترف أصلاً بالقيم الأخلاقية السائدة، ويحاول مراجعتها من جديد، فهو إذن ليس مخالفاً ولا عاصياً ولا منحرفاً، وإنما هو مستقل عن هذه الأخلاق.

يفهم إذن نقد نيتشه للأخلاق بمعني الاستقلال عن التقويم الأخلاقي السائد، والذي يتلخص في: المعقولية الفلسفية والزهد الديني وهما العنصران اللذان تكونت من مزيجهما تلك المبادئ الأساسية التي يسير عليها الإنسان الحاضر. فالفلسفة متضافرة مع الدين عند نيتشه فيما كتب زكريا مؤامرة تهدف إلى اقتلاع الحياة من جذورها وإحلال إرادة "إماتة الحياة" محل إرادة الحياة[23]. وعلى هذا يعرض لفكرة الشفقة، وفكرة الغيرية.

التعبيرات التي استخدمها نيتشه في نقد هذين المبدأين، الشفقة والغيرة، كانت عنيفة إلى حد بعيد، فيما يرى زكريا؛ فليست الشفقة أو الغيرية دائماً ميلاً الهروب من الذات أو مظهر من حبنا السيئ لها. وإن التناقض في آرائه ليبدو هنا جلياً. يحاول زكريا أن يلتمس بعض العذر لنيتشه في نقد مبدأ الشفقة، فالدعوات الإصلاحية الكبرى لا تنادي بالنهوض بالإنسان عن طريق الشفقة عليه وإنما عن طريق تمكينه هو ذاته من النهوض بنفسه، إلا أنه يعود فيقول أن هذا السعي الاجتماعي الشامل للإصلاح كان أبعد الأفكار

عن ذهن نيتشه؛ ذلك أنه ينقد الشفقة، لأنها تبعد المرء عن ذاته، فهدفه يتركز في الفرد وحدة[24]. ونفس الأمر فيما يتعلق بالغيرية.

والأخلاق الشائعة كما كتب فؤاد زكريا في تحليله "أخلاق السادة وأخلاق العبيد" هي أخلاق بالية لا تصلح لتوجيه الإنسان نحو المثل العليا، ذلك لأننا نعيش في فترة من فترات التدهور الأخلاقي، يسود فيها ما يسميه نيتشه أخلاق العبيد والتقابل بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة يناظر الأخلاق المنحلة والسليمة. ولا يتوقف ناقد نيتشه طويلاً لنقد هذا التقسيم، غير أنه يرى في التناوب التاريخي الذي يقدمه نيتشه لأخلاق السادة والعبيد تناوب غير موفق. وهو لم يتم على الصورة التي رسمها نيتشه، فالقوة في تلك العصور التاريخية التي تناولها نيتشه، لم تكن قوة معنوية، بل قوة مادية، فالأقوياء في تلك العصور لم يكونوا هم أصحاب المشاعر الأخلاقية الرفيعة، بل كانوا هم المسيطرين على زمام الأمور عن طريق قوة السلاح أو قوة المال[25].

وتحت عنوان نقد الروح الأخلاقية يميز زكريا بين معنيين للأخلاقية عند نيتشه الأول هو أنها تعبير عن ثورة على الأوضاع الأخلاقية القائمة والقيم السائدة والثاني هو أن تكون حملة على الأخلاق بوجه عام لا على أخلاق عصر معين فحسب. ويبدو أن زكريا يميل إلى هذا المعني الأخير، أي أن الأخلاقية تعنى خروجاً عن الأخلاق في عمومها لا عن الأخلاق السائدة وحدها. أن نيتشه لا يدعو إلى تجاوز حيز أو شر معين، بل يستخدم تعبيراً شاملاً: هو بمعزل عن الخير والشر" بوجه عام. ومعنى ذلك أنه يرمى إلى الاستقلال، لا عن مضمون معين لهذه القيم، بل عن مبدأ التقويم من خلالها بوجه عام.

ومع هذا يرى أن علينا أن ننظر إلى الأخلاق عند نيتشه من خلال علاقتها بالحياة؛ فبدلاً من أن تقوم الأفعال من خلال الخير والشر، علينا أن ننظر إليها من خلال مدى تحقيقها للحياة "ولو تعمقنا الأمور لوجدنا أن ما نسميه خيراً وشراً هو في واقع الأمر تعبير عن صدى إيقاع الحياة في نفوسنا"[26]. أو يقول: "إن أكبر ما يعيبه نيتشه على الأخلاقية هو أنها تنطوي على تثبيت للسلوك الإنساني على نحو يباعد بينه وبين مصادر الحيوية المباشرة"[27].

على هذا الأساس يرى زكريا أن نيتشه استبعد الحالة الأخلاقية واستخدم عوضاً عنها "تحقيق الحياة" وعلى هذا فهو رفض للأخلاقية بشكل عام. وينتقل زكريا من أجل

بيان مبدأ تحقيق الحياة إلى مناقشة فكرتي: الإنسان الأرقى، وإرادة القوة. والإنسان الأرقى هو تجسيد المثل الأخلاقي عند نيتشه، فليس هو إنساناً "طيباً" بل هو إنسان يسعي إلى مزيد من الحيوية في كل شيء. وليست فكرة الإنسان الأرقى إلا دعوة إلى التقدم الحيوي المطرد، واستبدال تجدد الحياة بتجانس الأخلاقية.

وإرادة القوة لا تسعي إلى مجرد الحياة ولا تكتفي بها، بل تسعي إلى القوة أيضاً، أي امتلاء الحياة وتركيزها وعلى هذا فإرادة القوة عند نيتشه ما هي إلا تعبير عن مبدأ تحقيق الحياة وامتلائها[28]. لم تكن قوة معنوية بل قوة مادية، فلم يكن الأقوياء في تلك العصور التاريخية هم أصحاب المشاعر الرفيعة، بل كانوا هم المسيطرين على زمام الأمور عن طريق قوة السلاح أو قوة المال.

أن هدف نيتشه من اللاأخلاقية هو الخروج على الأخلاق في عمومها وليس كما يرى البعض خروجاً على الأخلاق السائدة، هذا ما يرجحه زكريا فيما كتبه عن نقد الروح الأخلاقية. أن نيتشه عنده لا يدعو إلى تجاوز حيز أو شر معين، بل يستخدم تعبيراً شاملاً هو "بمعزل عن الخير والشر" بوجه عام. معنى ذلك أنه يرمي إلى الاستقلال، لا عن مضمون معين لهذه القيم، بل عن مبدأ التقويم من خلالها بوجه عام.

وهذا ما لا نستطيع أن نوافق عليه الأستاذ فؤاد زكريا، فالاستقلالية بشكل عام لا تعنى الرفض، بل تعنى التجاوز، وإعادة التقييم مرة ثانية وهذا ما يؤكده نيتشه من ضرورة إعادة تقيم القيم، بمعنى عدم رفض الأخلاقية بل إعادة تأسيسها. وهذا ما فطن إليه الأستاذ حيث توصل إلى مبدأ عام يحكم تفكير نيتشه وهو الحياة يقول زكريا: "إن أكبر ما يعيبه نيتشه على الأخلاق بوجه عام هو أنها تنطوي على تثبيت للسلوك الإنساني على نحو يباعد بينه وبين مصادرة الحيوية المباشرة"[29] فنيتشه يدعونا إلى أن نستبدل بالحالة الأخلاقية شيئاً آخر، عبرنا عنه تعبيراً عاما بكلمة تحقيق الحياة.

ويشيد فؤاد زكريا بقيمة النقد الأخلاقي الذي قدمه نيتشه؛ الذي أصبح جزءاً أساسياً من تاريخ الأخلاق. ويرى أن القيمة الكبرى لتفكير نيتشه في هذا الميدان إنما ترجع إلى قدرته على الهدم أكثر مما ترجع إلى قدرته على البناء. يقول فؤاد زكريا: إذا كان نيتشه قد ارتكب ما بعد من وجهة نظرنا أخطاء، في نقده للأخلاق الشائعة فقد نبهنا إلى هذه الأخطاء في موضعها بما فيه الكفاية، ومازالت له علينا في هذا الصدد كلمة تقدير ختامية. **ذلك لأن المرء مهما اختلف مع نيتشه في تفصيلات نقده للأخلاق السائدة،**

فلابد أن يتفق معه على أن تلك الأخلاق تستحق النقد... ويضيف والحق أن العيوب التي أخذها نيتشه على أخلاق عصره هي في عمومها عيوب حقيقية، وليست مجرد انتقادات خلقها خياله[30].

أن زكريا مثل سابقيه من الأساتذة العرب الذين وجدوا في حملة نيتشه على الأخلاق ما يجعلها تنطبق على واقعنا في الشرق يقول: "ونحن مازلنا نعانى من مثل هذه الصورة الغريبة التي تصور الأخلاق بها الإنسان في الشرق، بل إنها عندنا لأبعد عن حقيقتنا مما كانت عندهم"[31].

وإذا كان نقد نيتشه الأخلاقي يرجع إلى النفور من كل ما هو عام والارتياح إلى الفردية المطلقة؛ فإن زكريا يرى أن التخلي عن كل مبدأ فإنه ينهار من أساسه لو أصبح التجديد الدائم في القواعد الأخلاقية التي يسلك الأفراد بمقتضاها غاية في ذاتها.

يتناول زكريا فلسفة نيتشه الاجتماعية عبر مشكلات ثلاث هي: نيتشه والاشتراكية، مشكلة المرأة، القومية والحرب حيث يحس المرء في كل كتابات نيتشه الاجتماعية بأن آرائه صادرة عن ذهن لا يعيش مع العالم المعاصر له على الإطلاق.

يعرض زكريا لبعض الاعتراضات التي وجهها نيتشه إلى الاشتراكية ليستخلص منها الروح الكامنة من وراء نقده لها.

1- إن الاشتراكية تجهد نفسها في إصلاح حال أناس ليسوا في حاجة إلى هذا الإصلاح وعلى ذلك يرى ترك الطبقات الدنيا وشأنها وذلك ما يجد فيه زكريا أنانية نيتشه، ما لا يكاد يتصوره العقل من أنانية، وهو ينطوي على خوف كامن من وعي هذه الطبقات ومما يؤدي إليه هذا الوعي من عواقب على الطبقات العليا. وهذا الموقف دعوة إلى إبقاء الأمور على حالتها الراهنة. ولا عذر لنيتشه في هذا الموقف من هؤلاء الذي كان على وعي تام بما هم فيه من بؤس[32].

2- إن تحقيق الاشتراكية يؤدي إلى خلق إنسانية خاملة. لأنه يحقق الاكتفاء للبشر بما يرى زكريا أن هذا الاكتفاء التام مستحيل التحقيق وبالتالي لن يؤدي ذلك إلى بث الخمول فيهم بل سيزيدهم حماسة للعمل، لأن مطالبهم تزداد وتتسع دائما بنسبة تعادل إن لم تتجاوز نسبة ما يحقق لهم المجتمع من الاكتفاء.

3- إن التفكير السياسي السائد يتملق مشاعر العامة وهذا من شأنه أن يبعد القلة الممتازة عن مسرح السياسة إرضاء لكبريائها ويناقش زكريا الأخطاء التي ينطوي عليها نقد نيتشه للاشتراكية. فالاشتراكية لا تسير نحو تقوية نفوذ الدولة دائما بل أن دعاتها الأوائل يحلمون بمرحلة تالية تعلو الدولة وعلى هذا فإن نيتشه لم يكن دقيقا حين أغفل هذا الهدف البعيد للاشتراكية إغفالا تاما[33].

4- والحجة الأخيرة في نقد نيتشه للاشتراكية تستمد من فكرة التفاوت الطبيعي بين الأفراد. فالاشتراكية تبعث بين الناس نوعا من المساواة المصطنعة، وكل محاولة لجعل الناس متساوين هي محاولة مضادة للطبيعة يؤكد نيتشه هذه الحجة على نحو يحس معه المرء بأنه يراها بديهية لا تناقش ويناقش زكريا هل هي بديهية ويرجعها إلى إعجاب نيتشه بالنظرة اليونانية التي سيطرت على تفكيره. فنظام الرق اليوناني هو أصح النظم في نظر نيتشه وكما دعا أفلاطون وأرسطو إلى توفير الراحة للأحرار حتى يتفرغوا للمهام العقلية الكبيرة فكذلك يدعو نيتشه إلى نوع من نظام الرق حتى يمكن أن توجد طبقة أرستقراطية تنهض على أيديها الحضارة الحديثة[34].

يعرض زكريا لموقف نيتشه من المرأة وقبلها يتناول الظروف التي مر بها في علاقاته مع أهم من قابل في حياته من النساء وذلك لإلقاء الضوء على حملته العنيفة على النساء. وعلاقات نيتشه النسائية محدودة ويبدو أن فشل نيتشه في علاقاته النسائية كان من أسباب قسوة حملته على المرأة. وبالطبع يتوقف زكريا عند علاقة نيتشه بـ"لو سالومي" التي حين عرفها بدا له أنه قد عرف أذكى نساء الأرض، وهو الذي حمل على المرأة وعلى الزواج حملة شديدة قد طلب الزواج من "لو سالومي" كما يأتي في هذا السياق حبه الشديد الصامت لـ"كوزيما فاجنر" الذي كان من أسباب انشقاقه عن الموسيقي الكبير، وعلى أساس هذه التجارب الفاشلة يمكننا أن نفهم دون عناء مدى عنف نيتشه في حملته على المرأة. فهو يؤمن بأنها بطبيعتها مخلوق ناقص وفيها من العيوب الكامنة ما يحتم علينا ألا نعهد إليها بأي عمل جدي. يقف نيتشه في وجه حركة تحرير المرأة بكل قوته، بل يرى أن طبيعة المرأة ذاتها عقبة ضد هذا التحرير.

يرجع زكريا هذا الموقف إلى العامل الشخصي، الذي كان له أثر كبير في آراء نيتشه. فتقديره الكبير لشخصيات مثل لو سالومي وكوزيما فاجنر يثبت أن رأيه الحقيقي

لم يكن على هذا النحو من العنف وإنما اتخذ هذا الطابع فيما بعد حين أخفقت علاقاته بهؤلاء النساء.

المسألة الثانية بجانب العامل الشخصي هو إعجابه باليونان وأنه يجد مثله الأعلى في نظرة اليونانيين للمرأة[35].

وكما أدان زكريا موقف نيتشه من الاشتراكية وإبان حقيقة موقفه من المرأة؛ فقد أنصفه مما لحق به من اتهامات بالعنصرية من جراء الدعاية النازية موضحا أن هذه الدعاية لم تستند إلى أساس صحيح في تفكير نيتشه، وهو يرى أن الصورة التي رسمها الألمان في عهد النازية لنيتشه؛ كانت صورة مشوهة إلى حد بعيد، وأنهم حملوا نصوص نيتشه ما لا تحتمل وأن كان هذا لا يعني أن نيتشه كان داعيا صريحا للسلام[36]. ويرى أن تهمة تعصبه للعنصر الآري هي مسألة لم يقم عليها أي دليل، يقول "والحق أن آراء نيتشه الحقيقية لا يمكن أن تعد مناصرة للعنصرية الآرية على الإطلاق".

وإذا كان نيتشه قد حمل على اليهود كثيرا في كتاباته؛ فلم يكن ذلك لأنهم من الجنس السامي وإنما لأسباب مختلفة عن ذلك كل الاختلاف، فحملة نيتشه على اليهود في رأي زكريا راجعة إلى أسباب قديمة لا صلة لها باليهود المعاصرين له على الإطلاق. يوضحها لنا على النحو التالي: أن اليهودية هي أصل المسيحية، بل كثيرا ما يدمج العقيدتين معا، ويراهما مسئولتين عن روح الضعف والتخاذل التي هي صفات المتدينين عموما. حملة نيتشه على اليهودية إذن إنما هي امتداد لحملته على المسيحية. معنى ذلك أنها حملة خلت تماما من كل إشارة إلى التعصب العنصري، ما دامت تسري أيضا على المسيحيين بأسرهم ومنهم الألمان بوجه عام. أما إذا كان الأمر متعلقا باليهود المعاصرين فإن نيتشه يعبر في كثير من الأحيان عن عطفه عليهم ويدافع عن قضيتهم، ويشيد بفضلهم على أوربا[37].

وقبل أن ينهي هذا الفصل يشير إلى موقف نيتشه من الحرب وأننا لن نستطيع أن نعفيه من تهمة الحرب. وأن كان يرى أن رأى نيتشه في هذا الصدد لم يكن واضحا كل الوضوح، وأن نصوصه كانت تعبر عن مواقف متناقضة من هذه المشكلة[38].

ويتناول في هذا الفصل السادس والأخير "الدين والعود الأبدي" أو الموقف النقدي والإبداعي في فلسفة نيتشه. ويوضح لنا في البداية أن نيتشه لم يكن يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة؛ لا صراحة ولا ضمنا. وكل محاولة لكشف نوع من التأثر الحق بالدين

في تفكيره، كتلك التي قام بها ياسبرز في كتابه عن "نيتشه والمسيحية" هي محاولة باطلة من أساسها. ومن أكبر الأخطاء كما يقول أن نشبه نقده الديني بنقد آخر مبعثه الرغبة في العلو بالعقيدة الشائعة وتنقيتها من الشوائب. مثل نقد كيركجورد.

إن نقد نيتشه ينصب أولا على فكرة العقيدة، بوجه عام. فالروح الدينية في رأيه تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية، وما هي إلا امتداد للتفسير البدائي، الذي كان يفهم كل شيء من خلال السحر والخرافة. يفهم نيتشه العقلية الدينية على أنها نقيض العقلية العلمية: فالأولى تفسر كل شيء من خلال قوى وإرادات واعية، والثانية تفسر كل شيء "طبيعيا"، أي على نحو مستمد من منطق الحوادث ذاتها، لا من تشبيه حوادث الطبيعة بما يجري داخل الذات الإنسانية الواعية. ومن الطبيعي أن ينقد نيتشه الأفكار الدينية الرئيسية نقدا عنيفا، ما دامت الروح الدينية أصلا ظاهرة منحرفة في رأيه، وما دام يدعو إلى استبدال نظرة طبيعة بالنظرة الدينية "غير العلمية".

أن نظرة نيتشه إلى المسيحية كانت تتأثر دائما بعاملين رئيسيين: أولهما نقده للروح الدينية بوجه عام، وهو النقد الذي امتد ضرورة إلى المسيحية بوصفها الصورة الرئيسية لتلك الروح الدينية في المجتمع المحيط به. وأما العامل الثاني، فهو يتعلق بكل ما هو يوناني، حتى يكاد المرء يحس في كتاباته تمجيدا للعقائد اليونانية ذاتها! أي أن نمط الحياة اليونانية في رأيه أرفع بكثير من نمط الحياة المسيحية: ذلك لأن العقائد اليونانية لم تكن تقف في وجه نمو القوى الطبيعية للإنسان، بينما كانت العقائد المسيحية واليهودية عنده عقبة كبرى تحول دون نمو هذه القوى[39].

أن العقائد، في كل صورها الشائعة، لا تلاءم تفكير نيتشه على الإطلاق. وهو لم يقف عند حد الإنكار السلبي للعقائد دائما، بل أتى، في الفترة الأخيرة من تفكيره الفلسفي، بما يسميه زكريا عقيدته الخاصة، أعنى فكرة العود الأبدي التي تفي بكل الشروط التي افتقرت إليها العقائد الشائعة: فهي عبادة للأرض، وللإنسان في هذا العالم – وأهم من هذا، أنها ترتكز على التصور اليوناني للعالم، وترجع في كثير من تفصيلاتها إلى تعاليم فلاسفة اليونان.

ينتقل زكريا هنا إلى أهم مسألة من وجهة نظره في فلسفة نيتشه، وهى فكرة العود البدي موضحا تاريخها الطويل في الفلسفة ما قبل الفلسفة، حيث ترجع أصولها إلى عهد الأديان القديمة التي قالت بها على أساس أسطوري لا يمت إلى العلم أو المنطق بصلة

وأنها احتلت أهمية كبيرة في الفلسفة اليونانية، فقد ظهرت لها بوادر في فلسفة انكسمندر، وازدادت وضوحا عند هراقليطس كما قال أنبادوقليس بتتابع أبدي لعوالم متتالية تكون ثم تفسد، وأنها ظهرت بحذافيرها لأول مرة لدى الفيثاغوريين.

ويتعجب زكريا من أن نيتشه وهو دارس متعمق لتاريخ الفلسفة اليونانية قد نسب لنفسه انه كان أول القائلين بهذه الفكرة. ويتساءل هل كان نيتشه كاذبا في هذا الزعم الذي صرح به في "هذا هو الإنسان". ويعرض زكريا تعليلات مختلفة تبنى كلها على استبعاد فكرة الكذب أو الافتقار إلى الأمانة العلمية مثل: أنها دليل على مدى تأثره بالتفكير اليوناني إلى حد أن أصبحت مبادئ هذا التفكير في هوية مع مبادئ تفكيره هو حتى استحال عليه أن يميز بين ما يأتي به هو، وما يتلقاه عن اليونان من أفكار، أو أن لتوسعه في هذه الفكرة أثره في اعتقاده أنه أول من كشفها، كذلك كان لطريقة ظهور هذه الفكرة عنده أثرها الكبير في اعتقاد أنه أول من قال بها[40].

لقد عرفها في البداية فكرة معتادة لم تترك لديه اهتماما كبيرا ثم فجأة اكتشفها وقد اكتسبت صفات جديدة كل الجدة و"أنها هبطت – عليه كما يقول – في لحظة مباغتة في أغسطس 1881" في المرحلة الناضجة من تفلسفه ومنذ ذلك الحين توجت فكرة العود الأبدي فلسفته. واحتلت المكانة الرئيسية فيها، وأخذ يربط بينها وبين نظرياته في الأخلاق ونقده الديني، واستلهمها كثيرا من قصائده الغنائية في كتابه "زرادشت". بل إن الثعبان الذي كان يصاحب زرادشت أينما حل، كان يرمز إلى الأبدية في دورانها والتفاتها وعودها إلى حيث بدأت (بينما كان النسر يرمز إلى الفكرة الرئيسية الأخرى، فكرة إرادة القوة)[41].

وأول القواعد العلمية التي ترتكز عليها فكرة العود البدي فيما كتب زكريا، هي القول بأن مدى القوة الكونية متناه ومحدود. ومعنى ذلك أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها محدود بدوره.

وإذا كان الشرط العلمي الأول لتحقق العود البدي هو أن تكون القوى الكونية متناهية، فالشرط الثاني هو أن يكون الزمان لا متناهيا، أي أن تظل هذه القوة تمارس فعلها بلا انقطاع.

والنتائج الأخلاقية والنفسية لفكرة العود الأبدي. أهم ما كان يبرر هذه الفكرة في نظر نيتشه:

1- فنيتشه يؤكد أن كل مدنية حاربت هذا العالم الأرضي أو ركزت آمالها على عالم آخر أعلى منه مآلها إلى الزوال. فلزام علينا اليوم أن نتعلق بالعالم الذي نحيا فيه، وأن نوجه أفكارنا نحو هذه الحياة. وإذا كانت النزعة إلى التقديس ضرورية بالنسبة إلى البشر، فإن فلسفة نيتشه تحاول أن ترضي هذه النزعة بدورها، حين تمجد هذا العالم الذي نعيش فيه، وتضفي عليه صفة الأبدية والخلود[42].

2- وهى تخلص الإنسان من خشية الموت، الذي هو أخطر ما يهدد الإنسان خلال حياته. بل إن من شان العود الأبدي أن ينفي الموت أصلا.

3- والفضيلة الجديدة التي يدعو إليها فكرة العود الأبدي هي "حب المصير amor foti" هي قبول للحياة، لا عن استسلام وإنما عن حب لكل أحوالها وتقلباتها.

4- ولها قيمة نفسية كبرى: حيث تتم سيطرة النفس على الزمان، وتشعر بأكبر قدر من الحرية، على الرغم مما تتسم به من تحكم تام للضرورة فيها، فأثقل قيد للنفس هو الزمان الذي انقضى، أي الماضي، الذي تحس إزاءه بأنها مغلولة عاجزة. فإذا أدركت الإرادة سر العود الأبدي، أمكنها أن تحيل الماضي – سجانها الخالد – عبدا خاضعا لها.

5- والقاعدة الأخلاقية الأساسية التي يتبعها من يؤمن بالعود الأبدي هي "عش بحيث ترغب في الحياة ثانية"، وهي التي استبدلها نيتشه بقاعدة كانط: "افعل بحيث تصلح قاعدة سلوكك لتكون قانون عاما يسرى على الجميع". ولكل من القاعدتين نفس الهدف، وهو إشعار الفرد بالمسئولية.

فإذا تذكرنا مدى تأثير فكرة العود الأبدي في نيتشه، والآمال التي علقها عليها في خلق بشرية جديدة؛ تؤمن بالأرض وتكافح فيها كفاح الأبطال، وإذا أدركنا أن هذا كله يبنى على أساس لا يدعمها العقل. فسوف نجد هنا مثلا آخر يوضح لنا ذلك النمط النفسي الخاص الذي ينتمي إليه نيتشه، بما فيه من افتقار إلى المعقولية. ومن ذاتية متطرفة تسارع بتعميم الأفكار واستخلاص النتائج منها قبل أن تنضج تلك الأفكار أو يثبت الذهن إمكان تحقيقها أصلا.

الهوامش والملاحظات:

(1) نشير فقط إلى أبرز هذه الدراسات ومنها: كتاب مرقص فرج بشارة، مطبعة السلام بالإسكندرية وصدر أثناء الحرب العالمية الأولى وأعيد نشره في العدد 9 من مجلة إبداع 2001 وما كتبه سلامة موسى عنه مثل: نيتشه وابن الإنسان، مجلة المقتطف المجلد 34 في 1909 ومقدمة السوبرمان، دار مطابع المستقبل 1927 ونيتشه في هؤلاء علموني، ويمكن مراجعة ما أمكنا رصده من كتابات حول نيتشه في دراستنا "نيتشه / بدوي" في أحمد عبد الحليم عطية [محرر] دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، دار المدار الإسلامي، بيروت 2002، ص434. وكتب كامل زهيرى، العدم: نيتشه في كتابه مذاهب غربية، سلسلة الكتب للجميع، ولويس عوض: تأملات في فلسفة نيتشه، في دراسات في النظم والمذاهب وعبد الغفار مكاوي: قدر المفكرين حزين، والعود الأبدي، في كتابه مدرسة الحكمة، وكن نفسك: قراءة في نصوص نيتشه الفلسفية، في شعر وفن .

(2) انظر فليكس فارس: تمهيد ترجمته كتاب نيتشه هكذا تكلم زرادشت، ص22.

(3) إسماعيل أدهم: "هكذا تكلم زرادشت"، ترجمة كتاب الأستاذ فليكس فارس، مجلة الرسالة، يونيه 1938، 2 1799، ص 1839.

(4) راجع دراستنا قراءة في كتابات بدوي السياسية، مجلة أدب ونقد، القاهرة، العدد 100.

(5) راجع بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984 مادة بدوي. وبدوي سيرة حياتي المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(6) محمود أمين العالم: الدكتور عبدالرحمن بدوي هل يسير في طريق مسدود، في كتاب الإنسان موقف، دار قضايا فكرية، القاهرة 1991، ص1221 وانظر أيضاً دراسته كشف حساب فلسفي مع الدكتور عبد الرحمن بدوي ومع نفسي ص 205-221 في أحمد عبد الحليم عطية: دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي. محمد عفيفي مطر: ابن رشد: شهادة من مقصورة المتفرجين: مجلة ألف، العدد 16 عام 1996، ص163.

نشر العقاد في البلاغ مقالاً عن "فلسفة المتنبي" 31 ديسمبر 1923 ثم فلسفة المتنبي وفلسفة نيتشه، البلاغ 7 يناير 1924 وثالثة عن فلسفة المتنبي بين نيتشه وداروين" البلاغ، ورابعة بعنوان مذاهب نيتشه؛ نشرها في خلاصته اليومية والشذور، وخامسة بعنوان لحظة مع نيتشه، نشرها في كتابه "دين ومن فلسفة". أنظر فليكس فارس: تمهيد ترجمته كتاب نيتشه هكذا

تكلم زرادشت، ص22 وإسماعيل أدهم: "هكذا تكلم زرادشت" ، ترجمة الأستاذ فليكس فارس، مجلة الرسالة، يونيه 1938، ص1799، ص1839.

(7)عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، ط4، عام 1965، ص74-95.

(8)انظر دراستنا نيتشه/ بدوي في أحمد عبد الحليم عطية، دراسات عربية حول بدوي، دار المدار الإسلامي، بيروت 2001.

(9) الموضع السابق.

(10) فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف القاهرة ط الثالثة [1991]، ص7.

(11) المصدر السابق، ص7.

(12) المصدر السابق، ص9.

(13) نفس المرجع.

(14) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، ص5.

(15) فؤاد زكريا، المصدر السابق، ص20.

(16) فؤاد زكريا، ص26.

(17) عبد الرحمن بدوي: ص6.

(18) فؤاد زكريا، المصدر السابق ص52.

(19) السابق، ص57.

(20) السابق، ص60.

(21) السابق، ص70.

(22) المصدر السابق، ص76.

(23) فؤاد زكريا: نيتشه، ص86.

(24) المصدر نفسه ص90.

(25) المصدر نفسه ص95.

(26) المصدر السابق ص100.

(27) المصدر السابق، ص101.

(28) المصدر السابق ص103.

(29) المصدر السابق ص 105.

(30) المصدر السابق ص 106.

(31) المصدر السابق ص

(32) المصدر السابق 111.

(33) المصدر نفسه ص113.

(34) المصدر نفسه ص119.

(35) المصدر نفسه ص124.

(36) المصدر نفسه ص 126.

(37) المصدر السابق ص128.

(38) الموضع نفسه.

(39) المصدر السابق ص135.

(40) المصدر نفسه ص139.

(41) المصدر نفسه ص140.

(42) المصدر نفسه ص143.

مسار فكر... مسار وطن

يمكن للباحث الجاد أن يتوقف أمام قضايا أساسية شغل بها مراد وهبه[*]، وهي قضايا فلسفية مثل "النسبية والإطلاقية، التنوير والدوجماطيقية، العلمانية والأصولية: بداية من كتاباته الأولي مروراً بالقضايا الفلسفية التي ترتبط بالفضاء العام، التي دافع عنها ومازال: الجدل، الثورة، التنوير، الإبداع، الديمقراطية، العلمانية، الحرية، وذلك ضد "جرثومة التخلف" و"ملاك الحقيقة المطلقة" مما يعني أن مجمل أعمال مراد وهبه هي "مقالات فلسفية سياسية"؛ إلا أنني اخترت التوقف عند ما جاء في كتابه الصادر في العام 2011 بعنوان "مسار فكر" الذي هو أيضاً مسار مجتمع ومسار وطن. وتلك هي القضية التي يطرحها مسار مراد وهبه.

ويعتبر كتاب "مسار فكر" المحاولة الثالثة في كتابه السيرة الفلسفية بين أهل الفلسفة في مصر، بعدما قدمه زكي نجيب محمود في كتابه " قصة نفس " و" قصة عقل " وما قدمه عبد الرحمن بدوي في " سيرة حياتي " من جزءين. ودراسة مقارنة بين هذه الأعمال الثلاثة لا توضح توجهات أصحابها الفلسفية فقط، بل أيضاً ما يمكن أن نطلق عليه جدل أو صراع الفكر في المجتمع المصري في النصف الثاني من القرن العشرين.

ومسار فكر مراد وهبه هو الجزء الأول من سيرته الفلسفية ينتهي بـ عام 2000 فما هي القضايا التي يثيرها والأحداث التي يتناولها وما علاقته ليس فقط بإنجاز مراد وهبه الفلسفي، ولكن براهنية الفلسفة في الفكر العربي، الذي يعد وهبه أحد أهم العناصر الفاعلة فيه؟ والفكر العربي في أسيا وأفريقيا والعالم الثالث، الذي تحددت معالمه وصار له حضوره من خلال الجمعية الفلسفية الأفرواسيوية التي أسسها وهبه والتي تمثل في مجال الفكر ما يمثله مؤتمر باندونج في مجال السياسة، لنتابع مؤتمراتها والقضايا التي أثرتها وما قدمه مراد وهبه فيها لنرى ذلك التوازي، أو لاكون دقيقاً لنرى الجدل الحي بين الفكر والوطن، الفكر والسياسة.

---

[*] بروفيسور وأستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس وعضو في مجموعة من الأكاديميات والمنظمات الدولية المرموقة كما أنه المؤسس ورئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير العام 1994 م. واسمه مذكور في موسوعة الشخصيات العالمية حيث يعتبر من بين الـ500 شخصية الأكثر شهرة في العالم.

والربط بين السياسة والفكر ليس دخيلاً على توجهات وهبه الفلسفية، كما يتضح من كتابه المبكر "مقالات فلسفة وسياسية" بل ربما في دراساته الأكاديمية الخالصة في المذهب والمذهب المفتوح، ويظهر هذا الارتباط في القراءات المتعددة لأعمال وهبه، التي قدمها أعلام الفكر اليساري في مصر، رفعت السعيد الذي تولي رئاسة حزب التجمع بعد خالد محي الدين؛ الذي كتب عن "فيلسوف يتحدى العالم" و"مدخل إلى التنوير"، وغالي شكري صاحب "ازدهار وسقوط الفكر المصري" الذي خصص أربع مقالات عن "مدخل إلى التنوير" وما يؤكد ذلك أيضاً حضور وهبه المكثف في المشهد السياسي المصري منذ ثورة يوليو 1952 وحتى اليوم.

تعرفت عليه بعد 1973 عن طريق الصديق الزميل الدكتور حسن الببلاوي، الذي كان يشغل في هذه الفترة أمين الدعوة والفكر في شبرا الخيمة، ووقتها كان قد تم تعيينى بآداب القاهرة. وكنا نذهب سوياً إلى لقاء مراد وهبه وطلابه بتربية عين شمس وحين ألتحقت لدراسة السيناريو بالمعهد العالي للسينما اتصلت به لتدريس مادة علم الجمال وفلسفة الفن،، واكتشفت في محاضراته ليس فقط اهتمامه الكبير بقضايا الفن والابداع، بل والعلاقة الوثيقة عنده بين العمل والابداع.

لنقل منذ البداية أن وهبه يقدم لنا في بداية كتابه "مسار فكر" مدخلاً أشكاليا، يختلف تماماً عما يقدمه غيره من مؤلفين، الذين عادة ما يكون المدخل أو التمهيد أو المقدمة التي يبدأون بها أعمالهم بياناً أو توضيحاً أو إشارة لما سيحتوي عليه العمل، فالمدخل يهيئ القارئ لما سيأتي، الذي غالباً ما يكون تقريراً أو وصفاً لما يريد المؤلف توصيله للقارئ.

والمدخل الذي يفاجئنا به وهبه مختلف عما اعتدنا عليه من مداخل ومقدمات، ومع هذا فهو متسق تماماً مع مقصد المؤلف ورسالته وسيرته. وكما يقال " يعرف الخطاب من عنوانه " فإن مسار فكر وهبه، وهو مسار فلسفي أشكالي يتبن من المدخل القصير الذي لا يتعدى سطور مختصرة يقول في أولها: سار من الفعل سار أى مشى، وكما أن المشي خاضع لقانون فكذلك الفكر، وكعادته يصيغ ذلك في سؤال، ما هو القانون الذي يحكم الفكر في مساره؟ هل هذه الفترات في مسارها خاضعة لقانون؟ وإذا كانت كذلك؛ فهل كان لي دور في صياغة هذا القانون؟

السؤال موجه لمن؟ هل يطرحه المؤلف ليأتي الكتاب أجابه عنه؟ أم هو محاولة منه ليشارك القارئ معه في هذا المسار، أقصد الفكر. ويتضح بداية أن وهبه لم يكتف بلفظ

فكر مجرداً لكنه ألحقه بلفظ مسار، مما يعني ليس فقط حركة الفكر، لكن حياته، فنحن إزاء سيرة ذاتية لفكر حي، ينشأ وينمو ويتطور ويتحرك أمامنا – علينا أن نتفاعل معه، ولا نكتفي بالتلقي السلبي له؛ أي أن يكون لنا دوراً، وأن المؤلف يطالبنا أن يكون لنا دور، فهذا هو مدخل الإجابة عن سؤاله الأخير، هل كان له دور في القانون الذي يحكم هذا المسار، الذي يتسع عن كونه مسار فكر ليكون مسار وطن.

وبطريقة جدلية يختار المسار مراحل ثلاث: تمتد الأولى وهي الأطول من 1926 – 1972 والثانية من 1973 حتى 1981 والثالثة من 1982 حتى 2000 ولا ندري على أي أساس يقوم هذا التقسيم. ولا يخبرنا مراد وهبه بعناوين هادية لهذه المراحل (الفترات) الثلاثة.

تمثل الوقائع التي يخترها مراد وهبه من مسار حياته ملامح فكره وتشير كل واقعة صغيرة إلى فكرة أساسية وهامة وإلى مكون رئيسي من قناعاته الفكرية والسياسية. لنتوقف خاصة عند المراحل الأولي في حياته وخاصة المرحلة التي تعرف فيها على يعقوب فام، وهو لمن لا يعرف من هو؛ معلم فيلسوف اهتم بالفلسفة والتربية أنطلاقا من جون ديوي والبراجماتية؛ التي تمثل التوجه الليبرالي الأمريكي، أثر كثير في البدايات الأولي للصبي تأثيراً انعكس في سلوكه وتفكيره " كان يعقوب فام يحثنا على الاعتراض وعلى النقد، وبالتالي كان يطلق حريتنا في فعل ما نريد على أن نتحمل ما يترتب على هذا الفعل من نتائج " (ص 9)، يظهرنا حديث مراد عن أثر يعقوب في التعرف على ملمح ليبرالي مبكر في تكوين وهبه.

ويأتي اسم عبد العزيز الأهواني في مرحلة الدراسة الثانوية، والذي وجهه إلى قراءة الفلسفة في سرعة وإيجاز خلال العبارة التي وصف بها تلميذه في المدرسة التوفيقية الثانوية بشبرا، تلك العبارة التي يقول فيها " أن هذا الطالب يبدو من ملمحه أنه سيكون فيلسوفاً عظيماً " والتي تتكرر بصورة أخرى عند عبد الرحمن بدوي، الذي كتب تعليقاً على بحث مراد عن قوانين الفكر " إن صاحب هذا البحث له مستقبل عظيم في عالم التأليف، وهذا ما سنجده فيما بعد من خلال علاقة وهبه الوطيدة بالثلاثي الأكثر تأثيراً في حياته: يوسف كرم، يوسف مراد ونجيب بلدي. والذي يحتاج كل منهم دراسة مستفيضة في بيان دوره ليس فقط علاقته ومراد وهبه بل أثره في تاريخ الفلسفة في مصر.

هناك وقائع صغيرة وتفصيلات بسيطة لكنها مؤثرة في بيان معالم المسار، خاصة في مرحلة الدراسة في آداب القاهرة 1943 – 1947 خاصة العلاقة مع بديع الكسم وزملائه ممن زاملهم وهبه وممن أثروا بدايات البعث السوري بكتابات الفيلسوف الفرنسي الذي شغل به مراد وهبه وجيله كثيراً، هنري برجسون، والذي يمكن أن نستبصر أثر فلسفته؛ خاصة الوثبة أو الطفرة في فهم البعث ولازلنا بحاجة إلى بيان أثر البرجسونية في الفكر العربي المعاصر. ويدلي وهبه بملاحظة تظل صالحة حتى اشعار آخر حين يقول: "كنت أتوقع أن يكون بديع هو فيلسوف حزب البعث بديلا عن ميشيل عفلق وأغلب الظن أن هذا التوقع لم يكن متسقاً مع المناخ الثقافي في العالم العربي إذ إن هذا المناخ لا يستطيع قبول التفلسف". (ص 13) وكما ظهرت ملامح الليبرالية عند وهبه بداية من التربية التي وجدها لدي يعقوب قام في جمعية الشبان المسيحية، تبتدي ملامح القومية عنده من علاقته مع بديع الكسم وزملائه السوريين ممن مالوا إلى فلسفة برجسون وشغف مراد وهبه بها.

لم يقتصر اهتمام وهبه وعلاقاته بزملائه البعثيين، بل نجده ينفتح على كل التيارات السياسية السائدة في مصر والتي لها مؤيدوها بين طلاب الجامعة، فكان يميل إلى قوى اليسار كما يخبرنا؛ فقد كانت دفعته تضم شيوعيين وبعثيين وإخوان مسلمين "وكنت أنصت إليهم جميعاً حتى أفهم. كنت أتردد على دار الأبحاث العلمية (1942-1946) في شارع نوبار المتفرع من ميدان لاظوغلي، وكانت هذه الدار وجهة لمنظمة شيوعية سرية " أسكرا " تأسست عام 1943. وهنا يضاف ملمحا يسارياً إلى الملمح القومي والملمح الليبرالي في تكوين وهبه.

يحرص صاحب المسار على بيان خطواته وعثراته، تقدمه وعقباته انسيابيته وانسداده، تعقداته وقفزاته، تفاعلاته وصراعاته، يذكر لنا الصراعات التي مر بها صريحة واضحة أحياناً وإشارة وإيحاءاً أحياناً أخرى. يذكر ما مر به من أحداث وما واجهه من عقبات وانخرط فيه من صراعات. منها ما مر به في جمعية الشبان المسيحية من قهر النائب وما حدث في المدرسة الثانوية مع مدرس اللغة العربية وما مر به تسجيله للماجستير مع عثمان أمين في البداية وقرار مجلس كلية الآداب باشراف يوسف مراد، والمنحة المقدمة من الحكومة الهندية للإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم وإلغاء سليمان حزين لها. ويمكننا أن نحدد نوعين من الصراعات التي واجهها مراد وهبه في مساره، الأولي صراعات الحياة العملية الجامعية، والثانية، القضايا الإشكالية في الفكر والفلسفة.

هنا نقترب جداً من مسار وهبه الفكري، الذي يتعامل مع منعرجاته ومنعطفاته وتحولاته مثلما يتعامل في مساره الحياتي الواقعي بكل صعوباته وصراعاته عبر قدرته على الإبداع والتجاوز. نبدأ بالإشكاليات التي واجهها في دراسته الفلسفية كما يقصها علينا؛ لا نقصد صعوبات تسجيله للماجستير والدكتوراه بل القضايا النظرية عند كانط؛ الذي يرجع للعقل ملكات ثلاث: الحساسية وتستقبل المعطيات من العالم الخارجي وتنظمها في الزمان والمكان. والفهم الذي يدخل المعطيات في قوالب معدة لأحداث المعرفة، الأولي تختص بما هو حسي وعيني والثانية بما هو مجرد والمطلوب ملكة ثالثة تربط بينهما؛ هي المخيلة.

والإشكالية أن ملكة الذهن التي تشتمل علي ثلاث أفكار: النفس والعالم والله. وهذه الأفكار كما يقول وهبه خالية من المعطيات الحسية، أي ليس لها أصل في العالم الخارجي، فكيف يمكن أن تكون معرفة؟ هنا واجه وهبه أزمة، لأنه لم يعثر على إجابة عن هذا السؤال. وحين توصل للإجابة أن الأفكار هي رسوم تخطيطية Schema، أي أنها ليست في حاجة إلى المخيلة، هنا أكمل رسالته. ورأي مشرفه الفرنسي أدوارد موروسير، أنها عبقرية مفرطة.

طرحت هذه الفكرة أشكالية المذهب المغلق ومنها استوحى موضوع رسالته للدكتوراه، فالمذهب المغلق، يقبل أو يرفض ككل وقبوله يعني توقف التطور، وفي هذا تناقض، أن أشكالية المذهب المغلق هي تناقضه. فهل يمكن رفع هذا التناقض؟ إجابة مراد وهبه: هذا يمكن في المذهب المفتوح. والسؤال الذي يطرحه وهبه هل المذهب المفتوح يمكن؟

وفي رأيه أن المذهب يعبر في تكوينه عن وحدة في حدود العقل، وقد تكون هذه الوحدة صورية أو مادية، وفي الحالتين لن تكون في حاجة إلى فتح، لأنها مكتملة، إلا أن قراءة وهبه لبرجسون أوضحت له أن لديه مذهباً مفتوحاً " والسؤال كيف يكون المذهب مفتوحاً؟

هذا هو موضوع رسالة الدكتوراه: ولا يمكننا أن نهرب من المقارنة التي تفرض نفسها علينا بين المغلق والمفتوح من جانب والمطلق والنسبي من جانب آخر، ولنا أن نتابع مسار كتابات وهبه في "قصة الفلسفة" و"قصة الجدل" و"محاورات فلسفية في موسكو" حتى نتبين الاشكالية التي تعني بها هذه الكتابات ألا وهي العلاقة بين المطلق والنسبي. تلك إشكالية أساسية في تفكير مراد وهبه.

ومن الأشكاليات الفكرية إلى الصعوبات العملية. فليس بجامعة عين شمس من يشرف على رسالة وهبه للدكتوراه، ولم يكن هناك سوى نجيب بلدي في الإسكندرية. وهذا ما كان وناقشه فيها كل من: عثمان أمين وثابت الفندي والمشرف، الذي راي أن الباحث يتميز بإرادة الإيجاز، لأنه يستهدف إلى إثارة الاستفهام عند القارئ، وأن الرسالة كتاب في الفلسفة خلال تفكير فيلسوف أوربي عظيم، وكتاب في برجسون خلال عقلية فيلسوف عربي (ص 25) ويذكرنا رأي بلدي في كتابة وهبه الفلسفية الدقيقة الموجزة بأسلوب يوسف كرم المشرف المتميز الدقيق الفريد.

ولأننا نعتبر كتاب وهبه ليس فقط مسار فكر، بل هو أيضا مسار وطن. وكما اخترنا أشكالية المذهب المغلق والمذهب المفتوح فنحن نشير هنا إلى بعض الوقائع التي يذكرها لنا وهبه والتي نظن أنها قد تفيدنا في الاقتراب من بيان دور وهبه في هذا المسار وتوضح موقفه من الأصولية وحوار الأديان ودور الفلسفة في المجتمع.

الأولي حين دعاه الأب جورج شحاته قنواتي إلى الانضمام لجماعة أخوان الصفا، التي نشأت في القاهرة 1937 بتأثير لويس ماسينون والتي تدعو للحوار الإسلامي المسيحي. ويرى وهبه أن هذا الحوار المستند إلى التصوف يدخل في تناقض مع ما كان يموج به المجتمع المصري من إرهاصات ثورية تنبئ عن تغير في نظام الحكم، فانسحب من جماعة اخوان الصفا. ويعلق وهبه أن اللافت للانتباه أن الرئيس جمال عبد الناصر أصدر قراراً بإلغائها، ولكنها أعيدت مرة أخرى بقرار من السادات 1978 تحت مسمى الإخاء الديني.

وتتعلق الواقعة الثانية بالأمر البابوي الذي أصدره الباب كيرلس (السادس) بحرمان الأب متى المسكين من الكهنوت والرهبنة واراد البابا كيرلس السادس مصالحة الأب متى، وتوافق ذلك مع رغبة الرئيس جمال عبد الناصر بتوسط كمال رمزي استينو، ورغبة بابا روما بتوسط الأب قنواتي والمستشار تادروس ميخائيل صديق البابا كيرلس وبابا روما يوحنا الثالث والعشرين وكان من تعاليم الأب متى المسكين فصل الدين عن الدولة. وهذا أحد هموم مراد وهبه الفلسفية لتحرير كل من الدين والدولة من الوقوع في سبات التعصب؛ فانحاز إلى الأب متى المسكين ونشأت بينهما علاقة صميمة والتقى كلاهما بعد المصالحة، وعودة الأب متى للكنيسة وقال لوهبه في اللقاء: "إن عودتي إلى الكنيسة تمت بفعل إلهي، وليس فعل بشري " وعليه كان هذا اللقاء كما يقول وهبه اللقاء الأخير.

ونضيف إلى هاتين الواقعتين، تلك الواقعة الثالثة الهامة حول قرار وزير التربية والتعليم إلغاء مادة الفلسفة المقررة في المرحلة الثانوية وهو ما يحدث حين يرفض المجتمع العقلانية والنقد. وقد رفض أساتذة الفلسفة هذا القرار ومنهم وهبه الذي شن حملة ضد قرار إلغاء الفلسفة، وإذا بالرئيس جمال عبد الناصر يصدر قراراً مضاداً بإلغاء قرار وزير التربية والتعليم.

يصادفنا في الوقائع السابقة حضور عبد الناصر، الذي نجده في مواضع متعددة أخرى من سيرة مراد وهبه الذاتية، منها وقعه تعيين وهبه في أبريل 1970 مستشاراً سرياً للرئيس عبد الناصر في شئون التعليم وكان له مكتب خاص بمبنى رئاسة الجمهورية بمصر الجديدة، يقرأ فيه ما يقدم من أوراق لإبداء الرأي (ص 57). ويقول في موضع آخر " أصدر الرئيس جمال عبد الناصر قراراً بتعييني مع أحد عشر عضواً في هيئة التدريس بالمعهد العالي للدراسات الاشتراكية بعد إعادة فتحه" (ص 59).

وبقدر الاقتراب من عبد الناصر والاشتراكية كان النقد والهجوم على سياسات السادات ويخبرنا كيف أن توجهاته كانت تعرقل مشاريعه العلمية. لقد سعى لتنظيم المؤتمر الفلسفي الدولي الأول للجمعية الفلسفية الأفروأسيوية بالقاهرة 1978 وطلب بعض الدعم من مؤسسة الأهرام ورفض يوسف السباعي رئيس مجلس إدارة المؤسسة لأنه ضد نظام الحكم في مصر يقول وهبه: "صحيح أنني كنت أوظف الفلسفة سياسياً بمجلة الطليعة، وصحيح أنني كنت ناقداً بلا تحفظ للعلاقة العضوية التي نشأت في عهد الرئيس السادات بين ما أطلقت عليه مصطلح "الرأسمالية الطفيلية" وما أطلقت عليه مصطلح "الأصولية الدينية" وصحيح أنني ارتأيت وقتها أن من شأن هذه العلاقة إحداث تفكك في النسق الاجتماعي يصعب معه منعه من الانزلاق نحو معاداة الحضارة الإنسانية، ولكن ليس من الصحيح أن هذا الذي كنت أفكر فيه واكتبه يمكن أن يحدث انقلابا في نظام الحكم" (ص 92).

يقترب هنا مسار الفكر من مسار الوطن مما يستدعي أن نطرح موقف وهبه من ثورة يوليو الاشتراكية الناصرية. وستكون معالجتنا في ذلك التمييز بين المواقف الفلسفية المختلفة من ثورة يوليو من جهة سواء التي تؤيد الثورة الاشتراكية أو تلك التي ترفضها وبيان موقف وهبه بين هذه المواقف المختلفة. هنا نستعيد بعض ما طرحناه في دراستنا " الفلسفة والثورة في مصر".

ثانيا: الفلسفة وثورة يوليو 1952

ويلاحظ منذ البداية ان معظم الكتابات الفلسفية عن ثورة يوليو لم تظهر الا فى منتصف الستينات، أى بعد ما يزيد عن عشرة سنوات على الثورة وبعد الاحداث الهامة التى شكلت طريقها، فلم تنطلق الكتابات الفلسفية من المبادىء الستة التى اعلنت مع قيام الثورة بل مع صدور الميثاق الوطنى؛ فكانت كأنها تعليق على ما جاء فيه. وكان الهدف منها تأييد الثورة وتحديد اتجاه فلسفى يتفق مع ما جاء فى الميثاق وفى وقت متقارب للغاية اسهم جل العاملين فى فضاء الفلسفة فى مصر ان لم يكن كلهم؛ فى تقديم اطروحات حول علاقة الفلسفة والثورة تحدد لنا بأى فلسفة نسير وفق عنوان مقالة زكى نجيب محمود[1] وان كنا لا نعدم اتجاهات نقدية للثورة ورافضة لها أو على الاقل لتطبيق مبادئها. وان كانت هذه الاتجاهات قليلة، فانها لم تظهر الا بعد رحيل عبد الناصر خاصة عند كل: من عبد الرحمن بدوى فى سيرته الذاتية وفؤاد زكريا فى كتاباته عن عبد الناصر واليسار المصرى؛ رغم الاختلافات بينهما. ونبدأ بالمواقف المؤيدة والمفسرة للثورة والتأسيس لها فلسفيا خاصة عند يحيى هويدى وعثمان أمين وعبد الفتاح الديدى ومراد وهبه.

1- الثورة والفلسفة الواقعية الجديدة:

كتب يحيى هويدى عدة دراسات حول العلاقة بين ثورة يوليو والفلسفة أو بين التوجهات السياسية للثورة مثل سياسة الحياد الايجابى فكتب عن الحياد الفلسفى وعن توجهاتها نحو افريقيا فعمد الى تقديم نماذج لنظم الحكم عند زعمائها مثلما كتب عن سيكوثورى ثائر من افريقيا. وهو يؤكد على ان الواقعية الجديدة بما تتيحه من حضور للقيم والاخلاق والدين فى تصورها للكون والوجود هى أكثر الفلسفات اتفاقا مع توجهات ثورة يوليو.

يؤكد يحيى هويدى على كون "فلسفتنا فلسفة واقعية" فى دراسة تحمل هذا العنوان وذلك فى محاولته الاهتداء الى اطار فلسفى عام نسير بمقتضاه فى طريقنا الثورى. يقول:"فلسفتنا الثورية عندى هى الفلسفة الواقعية. ونحن ثوريون واقعيون فى طريقة معالجتنا لمشاكلنا وفى تحديد اتجاهنا العام فى السير ونظرتنا العامة الى الوجود[2] وهو يحدد لنا أسس الواقعية الفلسفية فى ثلاثة هى: اكتفاء الوجود بذاته، البدء بصيرورة الوجود الطبيعى، استقلال الطبيعة عن الذات. يرفض هويدى القول ان الواقعية جعلت الذات فى موقف تلقى سلبى، فهى لم تلغ الذات لحساب الاشياء، وهو حريص اشد

الحرص على التمييز بينهما وبين المادية، فالواقعية لا تنكر الدين والقيم الروحية. وهذا هو الفارق لديه بين الواقعية والمادية.

ويعود فى مرحلة تالية التى تبنى افكار جارودى خاصة بعد اسلامه وينقل الى العربية كتاب منظورات حول الانسان ويحذف من الترجمة الفصل الذى خصص للماركسية فما يهم هويدى ان يفسح مجالا للدين والقيم فيما طرحته الثورة من دعوة الى الاشتراكية.

2-الثورة والتغيير الاجتماعى:

ويتفق مراد وهبه الذى يرأس الجمعية الفلسفية الافرواسيوية مع قوى اليسار المصرى فى الربط بين الثورة والتغيير الاجتماعى وان الاشتراكية هى السبيل للتقدم. ويرى أن التجربة الناصرية تمثل أصدق تمثيل الاشتراكية فى العالم النامى. يناقش مراد وهبه قضية التأصيل الثورى فى دراسته "نظرية الثورة " مؤكدا ضرورة وجود مفكرون ينشغلون بالتأصيل الثورى لثورة 23 يوليو وهى متجهة نحو الاخذ بالحل الاشتراكى لقضية التغير الاجتماعى"[(3)](ص 283). ينشغل وهبه بقضية التغير الاجتماعى أكثر من قضية الحرية الفردية التى نجد غيره ممن يدافعون عنها مثل عبد الفتاح الديدى وكما ان الديدى أكثر ميلا الى موقف سارتر فى نقد العقل الجدلى، فان وهبه أكثر اهتماما بالجدل يتضح ذلك فى كتاب هام صدر له بعنوان "حوار فلسفى فى موسكو". وهو يقدم لنا عدة دراسات فى كتابه "مقالات فلسفية وسياسية " وهو تجميع لدراسات كتبت فى الستينيات. ونلاحظ حضور مصطلح الثورة فى مجموعة من هذه الدراسات مثل:"الثورى والمتمرد"، "الشباب وثورة العصر" و"نظرية الثورة" ونضيف اليها بعض الدراسات التى تناقش تجربة ثورة يوليو منها:"البطل فى الدول النامية" و"الناصرية والايديولوجيات المعاصرة " و"حركة التاريخ ".

يقول:" الثورات الانسانية علامات على الطريق تكشف لنا القوى الاجتماعية الصاعدة واين تكون. ويضيف: "والثورة الجديدة (يقصد ثورة يوليو) ينبغى ان تلازمها الاشتراكية كأسلوب ومنهج لا كمذهب متحجرا أو عقيدة جامدة. واذا سأل سائل من يكون البطل فى الدول النامية؛ دول الثورات الجديدة. الجواب هو الذى يتخذ من الاشتراكية منهجا وطريقا الى التقدم " (ص 202) وهذا ما يتردد ثانية فى دراسته فى الناصرية والايديولوجيات المعاصرة "فالناصرية كما يخبرنا احدى ظواهر النصف الثانى من القرن العشرين، وهى ليست تعبيرا عن فرد بقدر ما هى تعبير عن صياغة نظرية لمسار ما. ومجال الناصرية

هو مجال العالم الثالث (268) عبد الناصر اذن بطل الاشتراكية فى العالم الثالث. وهذا ما يؤكده فى دراسته "حركة التاريخ":"ان الثورى مثل عبد الناصر سار مع تغير الشكل بحكم التزامه بالمضمون، أى الحرية، أى انه لم يقف عند شكل معين. فاول اشكال الحرية فى ثورة 23 يوليو " هيئة التحرير" وكانت تعنى فى حقيقة أمرها، ان الحرية ليست لضباط الجيش وحسب وانما هى ايضا للجماهير الشعبية وكان شعارها "كلنا اعضاء فى هيئة التحرير" وتلك مسألة تحتاج الى نقاش حيث تنفى ردة مارس عن الديمقراطية حضور الحرية فى تنظيمات الثورة. يشيد مراد وهبه بثورة يوليو ويؤكد على اشتراكيتها باعتبارها أحد ثورات العالم الثالث، والبطل فى العالم الثالث هو الثورى الاشتراكى ونموذجه عبد الناصر الذى قدم لنا ثورة اشتراكية.

3- **الحرية الوجودية والاشتراكية:**

ويبدو من تحليلات الديدى انشغال أهل الفلسفة فى مصر بايجاد مذهب فلسفى يتفق وتطلعات المصريين واملهم فى ثورتهم كما يظهر ان هناك دعوات متعددة لدى اصحاب الوضعية المنطقية؛ خاصة زكى نجيب محمود، فى مقالاته التى كتبها فى الاعداد الاولى من مجلة الفكر المعاصر، وظهرت بعد ذلك فى كتابه "فى حياتنا العقلية" وكذلك لدى من يتبنون الماركسية من أهل الفلسفة، محمود أمين العالم فى مقالاته التى جمعت فى كتابه "معارك فكرية". ومن هنا يؤكد الديدى انه لا يتفق مع من يتبنون للمادية الجدلية والوضعية المنطقية؛ حيث يرى أن "كلاهما يمثل تيارا معاديا للفلسفة باصولها العلمية الحقيقية"[(4)] (ص 313) وهو يرى مقابل ذلك أن الوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة، يقصد فلسفة سارتر، الذى لم يعارض الشيوعية وانما جعلها جزءا من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمثل ذلك فى كتاب "نقد العقل الجدلى". وهو يؤكد على هذا المعنى مرارا؛ وهو "ان الوجودية الاشتراكية قد ابتلعت الشيوعية ابتلاعا. وان الوجودية عادت إلى تمثيل الاشتراكيات العالمية اصدق تمثيل"(ص315). هكذا يتجه الديدى إلى سارتر، الذى استطاع ان يجعل من الشيوعية احد ابواب نظريته الاشتراكية وان يحيلها الى جزء من نظريته العامة. يقول "عندما تقترب ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكى المعاصر سنرى أن أحدث النظريات التى تحتاج الى تقريب والى تعبئة والى امتزاج بالمعنويات القومية؛ هى تلك التى تستخرج المعنى الانسانى من سارتر"[(5)] (316) وهو يستشعر حاجة فلسفة سارتر الى كيان روحى، يجده فى ثنايا نظرية الوجود الارادى للعقاد. وبين هاتين الفلسفتين بوجهيها الروحى والمادى سنحصل على جانبى القومية الثورية، نحصل على الفلسفة التى تلتقى والثورة (ص216).

4-الجوانية روح الاشتراكية العربية:

تحول عثمان أمين من الحديث عن الاشتراكية، الى الحديث عن الاشتراكية العربية ويخصص لها أحدى فصول اجتهاده الفلسفى الذى اطلق عليه الجوانية وهو محاولة لطرح نظرة مثالية للكون والوجود ويقدم عشرة مبادىء فلسفية تحدد هذا التوجه للاشتراكية.

يتابع عثمان أمين فى جوانيته أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى يسير فى تيار الاتجاه الاصلاحى لمحمد عبده وقد اصدر أمين دراسة كانت اطروحته للدكتوراة عن الشيخ الامام "رائد الفكر المصرى" محمد عبده. ومن هنا يحمل تفسيره للاشتراكية روح الاتجاه الاصلاحى ويؤسس لها اسلاميا يقول: "والاشتراكية العربية اشتراكية روحية عقلية، قانونها المحبة. ودستورها العقل والحرية، وغايتها العدالة الاجتماعية. وهل هنالك شك فى اشتراكية الاسلام؟ وقد دعا القرآن إليها، ووردت الاحاديث بالحث عليها"[(6)]. (ص 245)

يتخذ عثمان أمين نقطة بداية تختلف عن السابقين عليها. فاذا كان من عرضنا لهم من قبل يسعون لانتفاء مذهب فلسفى يتفق والثورة، وهو غالبا ما يكون المذهب الذى يتبنوه فلسفيا سواء أكان البراجماتية أو المادية الجدلية أو الواقعية الجديدة أو الوجودية؛ فان عثمان امين صاحب المثالية الجوانية؛ يرى فى الثورة وزعيمها جمال عبد الناصر ثورة اشتراكية جوانية وعبد الناصر زعيما جوانيا[(7)]. والجوانية هى اعادة انتاج للمثالية الفلسفية خاصة كما تجلت لدى ديكارت وكانط وفشته. وقد خصص أحد فصول كتابه الذى يعبر عن قناعاته الفلسفية لتناول العلاقة بين الاشتراكية والفلسفة تحت عنوان "الجوانية روح الاشتراكية العربية".

ونحن نخصص هذه الفقرة لبيان موقف فؤاد زكريا من الثورة المصرية، ثورة يوليو 1952، وبالتحديد التجربة الناصرية انطلاقا مما كتبه عن "عبد الناصر واليسار المصرى". كما أن هناك بعض الكتابات التى قدمها التى تظهر فيها قناعاته الاشتراكية القائمة وهى قناعات حاضرة فى ثنايا كتبه المختلفة. نشير على وجه الخصوص الى كتابه " الجوانب الفكرية فى مختلف النظم الاجتماعية".

كتب زكريا مقالا مطولا يناقش فيه علاقة جمال عبد الناصر باليسار المصرى وهو موقف يتلخص فى أن اليسار المصرى قد اخطأ عندما شارك فى تأليه عبد النصر وتحالف معه دون شروط ووضع نفسه فى خدمته متغاضيا عن اخطائه. وان عبد

الناصر لم يضع سلطته فى خدمة الاشتراكية وانما وضع الاشتراكية فى خدمة سلطته. إن جوهر الخطأ الناصرى يتركز فى تطبيق الاشتراكية. يؤكد زكريا ان الاسلوب الذى طبقت به الاشتراكية يسيئ الى الاشتراكية اكثر مما يفيد قضيتها.

تركزت اخطاء عبد الناصر فى رأى زكريا فى أسلوب تطبيق الاشتراكية ذاتها. فالتجربة الاشتراكية الناصرية لم تضع الطبقات الشعبية نصب عينيها دائما فيما كانت تتخذه من اجراءات.. أما الفوارق بين الطبقات، فمن المؤكد أنها لم تزل على الاطلاق فى تجربة الاشتراكية الناصرية(8).

ورغم كثرة النقد السياسى اليمينى للتجربة الناصرية فان تحليل فؤاد زكريا النقدى العقلانى وجد اهتماما كبيرا من اليسار المصرى، الذى قدم بدوره ردودا وتحليلات لما كتبه الفيلسوف، الذى قدم كتابات عديدة فى القضايا الملحة التى تشغل الساحة السياسية المصرية، خاصة انتقاداته للتوجهات الدينية التى بدأت تهيمن فى فترة حكم السادات فى كتابين "الحركة الاسلامية بين الحقيقة والوهم" و"الصحوة الاسلامية فى ميزان العقل "ونقده للتبعية السياسية للولايات المتحدة فيما كتبه عن "العرب والنموذج الامريكى". وكان اهم ما يميزه موقفه هو التأكيد على الاشتراكية وفى نفس الوقت نقد التجربة الناصرية لاهدار كرامة الانسان المصرى وحريته مما افقد الاشتراكية جوهرها الانسانى. وهو يختلف عما قدمه عبد الرحمن بدوى من نقد للناصرية وتهجم عليها بسبب اشتراكيتها وهو موقف يختلف عن كل ما عرضنا له من مواقف.

كتب بدوى عن نفسه قائلا بانه "شارك فى السياسة الوطنية فكان عضوا فى حزب مصر الفتاه 1938-1940(9)، ثم عضوا فى اللجنة العليا للحزب الوطنى الجديد 1944-1952، واختير عضوا فى لجنة الدستور التى كلفت فى يناير 1953 بوضع دستور جديد لمصر، وكانت تضمن صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين، واسهم خصوصا فى وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات واتمت اللجنة وضع الدستور فى اغسطس سنة 1954، لكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات الحريات والحكم الديمقراطى السليم، ووضعوا بدلا منه دستور 1956 الذى صادر الحريات وكان سندا للطغيان الذى استقر بعد ذلك لعدة سنوات.

يخبرنا بدوى فى هذه الفقرة الهامة بوقائع لها دلالة وهى:

اولا: انه رجل سياسة، شارك فى حزب مصر الفتاة، ثم الحزب الوطنى الجديد واخيرا فى اعمال الثورة المصرية ولجانها من أجل وضع الدستور.

ثانيا: ان الاهتمام الاساس له كان بالحريات والحكم الديمقراطى السليم.

ثالثا: ان القائمين على الثورة كانوا سندا للطغيان فلم يأخذوا بالدستور الذى يدعم الحريات وصادروه.

رابعا: أن بدوى يتخذ موقفا متأرجحا من الثورة، هو تأثيره فى اعضائها باعماله وكتاباته خاصة احمد عبد العزيز، جمال عبد الناصر وأنور السادات، وتعاون معها فى السنوات الاول حتى قرارات التأميم أو ما عرف بالقرارات الاشتراكية، حيث تحول موقفه الى عداء مباشر للثورة أو بمعنى ادق لعبد الناصر[10].

ويظهر موقفه من الحرية فى سلسلة الدراسات التى كتبها تحت عنوان "فلسفة المذاهب السياسية عن الفاشستية والنازية. وهذه الدراسات وأن كانت ترجمة الا انها تعبر عن موقف بدوى نفسه الذى ينقلها الى العربية لعل القوم فى مصر لهذه المبادئ يتدبرون والى فهمها الصحيح يصلون. (ص24).

وينتقل بنا من لجنة الحريات والواجبات ولجنة الشئون الانتخابية الى نظام الحكم رغم انه لم يكن عضوا فى لجنة نظام الحكم، الا انه كان حريصا على المشاركة بالرأى فيما ينبغى أن يكون عليه نظام الحكم فى مصر، وذلك بعد أن قررت اللجنة اتخاذ النظام الجمهورى نظاما للبلاد. ويوضح لنا موقفه من القضية التى اثيرت فى مارس 1954 بخصوص هل يكون النظام فى مصر برلمانيا أم رئاسيا، وكان الاتجاه الغالب هو تفضيل النظام البرلمانى وان يكن بدوى من غير المؤيدين له (ص35) تلك وجهة نظره فى هذه الفترة، الا أنه كما يخبرنا اصبح أكثر ميلا بعد حكم عبد الناصر الى تفضيل النظام البرلمانى بدلا من النظام الرئاسى. ذلك لأن سلطة رئيس الجمهورية فى النظام البرلمانى محدودة وهمته تكاد تكون شكلية خالصة، ذلك أنه ينتخب من قبل البرلمان لا من قبل الشعب مباشرة. (ص37)

تلك هى المبادىء التى قدمها لنا بدوى فى سياق حديثه عن جهده فى لجنة وضع الدستور. وهى تقدم فهما عميقا ودقيقا لمعنى حقوق الانسان وحريته وتقدم لنا فى الان نفسه حلا لذلك التناقض الذى يمكن ان نستشعره بين مناصرته لمفهوم القيادة فى النازية والذى امتد الى تفضيله للنظام الرئاسى فى الحكم وبين اقراره بالنظام البرلمانى بناء على ما شهده فى بداية التجربة الثورية فى مصر، التى انتقدها اشد الانتقاد: يقول:" وقد جاء عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة فى دستورهم الاستبدادى الزائف الذى اصدروه فى يناير

1956 فصادروا كل هذه الحقوق والحريات مصادره تامة واحلوا مكانها القيود التى نسفت حقوق المصريين وحرياتهم[11].

ويفيض بدوى فى المجلد الثانى من سيرة حياته فى نقد عبد الناصر وهو نتيجة طبيعية ناتجة عن تحوله من النزعة الوطنية التى آمن فى بداية حياته حين التحق بمصر الفتاه الى الانشغال بالحريات فى الفترة التالية على ثورة يوليو ثم نقده لهذه الثورة بعد تحولها للاشتراكية ويظهر هذا فيما كتبه عن: عار الهزيمة، حين يقول:" وبتسرعه المعهود واندفاعه الاهوج وعدم تبصره بعواقب الامور أتاح جمال عبد الناصر الفرصة السانحة لاسرائيل لكى تقوم بضربتها" أو ما كتبه تحت عنوان الشعور بالخزى والعار:"يئست نفسى اذن من كل شىء فى مصر:حاكم طاغية مستبد طياش، وشعب مسلوب العقل والارادة مطواع لكل ظالم قاهر" (ص95) وكتب يقول تحت عنوان وانزاح الكابوس:"فى 28 سبتمبر 1970 انزاح عن صدر مصر الكابوس الرهيب الذى أبهظ صدر مصر طوال ثمانية عشر عاما، سيم فيها الشعب المصرى أسوأ صنوف العذاب وأبتلى بابشع الاهانات، وحاق به شر أنواع الهزائم، اذ توفى جمال عبد الناصر فى ذلك اليوم. (ص237)

يرفض بدوى توجهات ثورة يوليو الاشتراكية وينصب نقده بل هجومه على عبد الناصر ليس بسبب عدم ديمقراطيته فيما أرى بل بسبب اشتراكيته فكان العداء بين بدوى والثورة التى كان هو ملهمها بعد ان تحول مصر إلى الاشتراكية.

تباينت المواقف الفلسفية من ثورة يوليو وتحددت فى دعوتين الاولى تؤكد توجهات الثورة الاشتراكية الساعية لتحقيق العدالة الاجتماعية وهى دعوى تتفق والحداثة التى تسعى اليها مصر وثورة يوليو. مع الحرص فى الوقت نفسه لدى الكثيرين على افساح المجال للدين والقيم الاخلاقية ومن هنا التأرجح فى تسميات التوجه السياسى للثورة ما بين الاشتراكية العلمية من جانب والاشتراكية العربية أو التطبيق العربى للاشتراكية من جانب وكثرت الكتابات حول الاشتراكية فى الاسلام أو الاسلام والاشتراكية.

والدعوة الثانية كانت واضحة فى التأكيد على ضرورة الحرية الفردية نجد ذلك لدى عبد الفتاح الديدى فى بداية البحث عن فلسفة الثورة وعند بدوى فى نقده وتقييمه للثورة وفى الاغلب كان الربط بين عبد الناصر والثورة دون الاشارة الى التكوين العسكرى أو بيان دور هذا التكوين فى مسار الثورة. ودون ادراك واضح للتعارض والتناقض بين تنظيم الثورة العسكرى والدعوى للحرية الفردية. والتعارض الاساسى بين العسكرى والدينى

أو بين الثورة والاخوان المسلمين وهو الجانب الذى أكد عليه حسن حنفى، الذى عاصر كل من ثورة يوليو 1952 وثورة يناير 2011. كما ظهر فى كتاباته المبكره وكتاباته الحالية.

يبدأ وهبه حديثه في المرحلة الثانية من مسار فكر بالتأريخ لبداية اهتمامه بالدوجماطيقية. ونحن سنشغل بقراءة جهود وهبه في تلك الفترة 1973 – 1981 بالمؤتمرات الفلسفية التي شارك فيها والأبحاث التي كتبها والقضايا التي ناقشها. فهو يذكر لنا أن أندريه مرسييه السكرتير العام للاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية أرسل لدعوته للمشاركة في المؤتمر العالمي الفلسفي الخامس عشر في فارنا ببلغاريا 1973 وجاء في دعوته " ان مؤتمر فارنا حدث هام في تاريخ الفلسفة في نهاية القرن العشرين والمطلوب أن التفاهم المتبادل وعلى الأخص في مناخ عالمي يتسم بالتوتر، والفلسفة الحق هي القادرة على الوقوف ضد هذا التوتر ومقاومته"(64).

ولم يكن التفاهم المطلوب حواراً بل كان صراع بين فلاسفة الغرب وفلاسفة الشرق. وفي إطار هذا الصراع، دار حوار على هامش المؤتمر بين وهبه وكبير فلاسفة بريطانيا آير. وكان عنوان بحث مراد وهبه "إنسان - أية القرن العشرين" علق مرسييه في نهاية المؤتمر أنه إذا ا ستمر الصراع على هذا الوضع فهناك احتمالية، أن يكون هذا هو المؤتمر الأخير أو يعقد المؤتمر القادم على سطح بارجة حربية.

يذكر وهبه زيارته إلى بيروت نوفمبر 1974 للمشاركة في ندوة مؤسسة دار الفن والادب،" عن الحضارة والبترول " ويشير إلى قضية التعايش الطائفي والفتنة الطائفية، ويؤكد وهبه على ضرورة الوعي بالتناقض بين العلمانية والنزعة الطائفية. وعلينا في هذا السياق أن نشير إلى الجهد الكبير الذي بذله ناصيف نصار في كشف إخطار الطائفية على المجتمع.

ويهمنا هنا بيان جهود وهبه عام 1975 والتي يحددها في أربعة وهي الحوار الذي أجرته مجلة الطليعة " اليسار المصري يحاور توفيق الحكيم " بمناسبة صدور كتابه " عودة الوعي " الذي يهاجم ثورة يوليو والناصرية وحدد مراد وهبه في الورقة الأساسية لهذا الحوار قضيتان هما: مستقبل الاشتراكية في مصر ووضع اليسار المصري ونحوه وتطوره في المستقبل. ويرى وهبه أنه قد آن الأوان لتقييم وفتح الملف التجربة الناصرية (ص 70)

وفي مارس 1975 عين وهبه رئيساً لوحدة الدراسات الإنسانية بمركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس واشرف خلال فترة رئاسته على تنظيم عدة ندوات دولية حول: التغيير الحضاري في الشرق الأوسط "المثقفون والتغير الاجتماعي" و"مستقبل أوربا من وجهة النظر العربية " ودعى للمشاركة في المؤتمر الفلسفي الباكستاني السابع عشر بلاهور حول أزمة الهوية أكتوبر 1975 وكان بحثه حول " الأصالة والمعاصرة في العالم الثالث". وأهم حدث في هذا المؤتمر هو الموافقة على اقتراح وهبه بضرورة إشراك فلاسفة من دول غير إسلامية وتكوين جمعية فلسفية أفرواسيوية تكون منتدى للحوار حول وسيلة الخروج من التخلف الحضاري المهيمن على شعوب أسيا وأفريقيا وتفويضه في تنظيم أول مؤتمر لهذه الجمعية بالقاهرة (ص 76).

وقد شارك في أول مؤتمر لفلاسفة البحر المتوسط بإيطاليا للبحث عن فلسفة متوسيطة تشترط الوعي بتراث فلسفي مشترك يتمثل في الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط، ويذكر أن صحيفة إيطالية طلبت إجراء حوار بينه وبين الكس بلوم الفيلسوف الاسرائيلي في صفحتين متقابلتين وليس في صفحة واحدة حتى لا يقال إن ثمة دعوة إلى التطبيع "فقبلت". (ص 77).

ويضيف وهبه أنه اشترك في ديسمبر من نفس العام في تأسيس المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية "وهي كما يقول منظمة علمية مستقلة وأنه انتخب مسئولاً عن المشرق العربي من أجل حوار متبادل بين وجهتي النظر العربية والأوربية ويشير وهبه على بعض من شكك في نوايا وأهداف وعمل هذه المجموعة (78 -79)

يحدثنا وهبه عن مشاركته في مؤتمر فلسفي دولي بنيويورك أبريل 1976 ودار بحثه عن " الصدفة في فلسفة أرسطو " ويعلق وهبه أن اللافت للانتباه أن أبحاث المؤتمر كانت أبحاثاً فلسفية بمعني أيهما كانت مستغرقة في استخدام التكنيك الفلسفي الذي يوحي إليك بأن الفلسفة معزولة عن الواقع. لكن الحاصل غير ذلك " إذ اكتشفت إن السياسة واردة في الفكر الفلسفي مهما ادعى غير ذلك ". ويقدم لنا أمثلة على ذلك، منشورات ضد شاه إيران موقفه من فلاسفة بالجامعات الأمريكية ومن نيويورك خاصة حوار مع تشومسكي وهربرت كليمان وهو أستاذ علم النفس الاجتماعي، كان مرافقاً للسادات في زيارته للقدس. ودعى إلى مصر وألقي محاضرة عن الآثار النفسية لمبادرة السادات على المجتمع الإسرائيلي" (84) وكذلك التقي وهبه جيد وجولد مان ابن نعوم جولدمان رئيس المؤتمر اليهودي العالمي سابقاً (84).

ومن المهم أن نتوقف عند المؤتمر الأول للجمعية الفلسفية الأفروأسيوية الذي عقد بالقاهرة 1978 عن " الفلسفة والحضارة " خاصة كلمة سافا جانوفسكي رئيس الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية؛ الذي أوضح أن الاتحاد يعقد مؤتمراً إقليماً في القارة الأفريقية وفي مصر التي هي من أوائل الحضارات. وأذكر اعتراض الفرد أير على المؤتمر ورد مراد وهبه وعزيز لحبابي عليه، وكان موضوع بحث وهبه هو "الأيديوجيات والفلسفة" والغاية منه كما يقول بيان أنه من المحال أن يكون البحث العلمي للحضارة موضوعياً بحثاً من غير انحياز (95) وأذا كنا قد أشرنا إلى أن الدور الذي يقوم به مراد وهبه فلسفياً على مستوي الجمعية الفلسفية الأفرواسيوية يوازي التوجهات المصرية فترة الخمسينيات والستينيات وما أطلق عليه الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز فإننا نبصر في هذه الملتقيات الدور الذي ينهض به وهبه الذي يعد امتداداً لهذه السياسات في غيابها مما قد يجيب على سؤاله. المطروح في بداية كتابه هل له دور في هذا المسار؟

وفي أغسطس 1978 أي بعد خمسة أشهر من انعقاد مؤتمر القاهرة انعقد المؤتمر الـ16 للفلسفة في درسلدروف بألمانيا "الفلسفة والعلم في العالم الحديث" وكان الفيلسوف كواين حاضراً ودار بينهما بمشاركة كل من آير وأندريه مرسييه حوار حول مبررات استبعاده مفهوم الحضارة كمفهوم فلسفي وبالطبع كان آير منحازاً إلى رأي كواين. لكن المهم الحوار الذي دار بين وهبه والرئيس السابق للاتحاد الدولي للفلسفة الفيلسوف النمساوي ليو جبرييل والذي كان معاصراً لاغتيال مورتس شليك مؤسس "حلقة فينا" والذي كان مقاوماً للوضعية المنطقية؛ لأنه كان كاثوليكيا وفيلسوفاً وجودياً وكان مهيمناً مع فيلسوف بروتستانتي هو آريك هينتل على الحياة الفلسفية في فينا بعد الحرب العالمية الثانية؛ مديراً لمنظمة اللوغوس التي كان من أعضائها جوهان نلبوك قاتل شليك (97) وانتقل الحوار إلى سمات المناخ الفلسفي في العصر الحديث فإذا بجرييل يدلل على تغلغل الفكر اليهودي في الأوساط الفلسفية إلى الحد الذي يمكن القول بأننا نستنشق هواء فلسفياً بنكهة يهودية.

هذا ما يورده وهبه على لسان جبرييل الذي كان مديراً لمنظمة كاثوليكية من بين أعضائها جون نلبوك قاتل شليك، الذي أشيع عنه أنه يهودي وهو لم يكن كذلك (98).

شارك وهبه في مهرجان ابن رشد الذي أقامته جامعة الدول العربية بالجزائر نوفمبر 1978 ويعلق ان أبحاث المشاركين في معظمها تضعف من شأن العقل عند ابن رشد.

وينتقل للحديث عن المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية وعنوانه "الإسلام والحضارة" أو يشير إلى أهم ما ألقى به من أبحاث وهي طريق العقل في التراث الإسلامي لزكي نجيب محمود والإسلام والعلمانية لبسام طيبي، والإسلام والقيم التكنولوجية لريتشارد ميشيل وبحثه هو "مفارقة ابن رشد".

كما يعرض للمؤتمر الفلسفي الدولي الذي عقده بالقاهرة عن "وحدة المعرفة والحقيقة" ولم أفهم عبارة شارك في المؤتمر كبار الفلاسفة والعلماء وكان من بينهم الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير الذي يحدثنا عنه وأنه حاول الاتصال به تليفونياً من باريس في مارس 1980 ولكنه لم يتمكن والذي قتل زوجته في 18 نوفمبر 1980 فهل شارك في المؤتمر أم لم يشارك لم أفهم. إلا إن ما فهمته هو رفض طلب مشاركة فيلسوف إسرائيلي اسمه أفرون بولاكوف. -لم أسمع عنه - طلب المشاركة في المؤتمر، لكن المسئولين لم يوافقوا على طلبه. يقول وهبه معلقاً تساءلت ثمة معاهدة سلام بين مصر واسرائيل، والسلام يعني التواصل، والتواصل يستلزم التعاون والفيلسوف الإسرائيلي يطلب ذلك وأنا (مراد وهبه) ليس لدي إحساس مخالف لهذا الذي يطلبه. الموافقة إذن منطقية ومع ذلك فالموافقة تائهة وكذلك المنطق " (ص 106) وأنا أرى بالفعل أن المنطق غائب.

المهم في حديث وهبه إبرازه لما قال الفيلسوف البريطاني البروفيسير آير منذ خمسين عاما كنا نناقش " وحدة العلم " في حلقة فينا أما البروفيسير وهبه فقد ذهب إلى أبعد من ذلك أنه يريد مناقشة وحدة العلم والفلسفة والدين " والذي يعتقده آير " أن فصل الفلسفة عن الدين أمر عسير للغاية. كما أنه مع تطور المنطق واللغويات وعلم النفس فإن الفلسفة تتنازل عن مجالها للعلوم ومن المسائل التي ينبغي تحديدها في هذا المؤتمر هو ما تبقي للفلسفة من دور في هذا العصر. ويرى وهبه أن الذي دفع آير إلى إثارة كل هذه الاشكاليات هو أنه يتفلسف في إطار وحدة العلم وليس في إطار وحدة المعرفة. لكن وهذا هو إلهام؛ الذي يتوقف أمام وهبه إن أير على الرغم من أنه من حلقة فينا – إلا أنه تساءل عما إذا كان للفلسفة دور يمكن أن تؤديه في تحقيق وحدة المعرفة. (107).

تنتهي المرحلة الثانية بقرار السادات فصل وهبه من الجامعة سبتمبر 1981 وتبدأ الثالثة في يناير 1982 بقرار مبارك بعودته للجامعة واستئناف أعماله الأكاديمية وعقد ندوة "الانفتاح الاقتصادي والنظام الاجتماعي" ويهمنا تبيان العنوان والغاية من المؤتمر

كما حددها وهبه، وهي الكشف عن النتائج المترتبة على سياسة الانفتاح الاقتصادي التي انتهجها الرئيس السادات ومدى علاقتها بالنظام الاجتماعي. ودار بحث وهبه حول العلاقة بين المعونة الأمريكية لمصر وبين نشوء الطبقة الرأسمالية الطفيلية التي تعمل في أنشطة غير مشروعة مثل تجارة السلاح وتجارة المخدرات وما يماثلهما. ووكب نشوء هذه الطبقة بزوغ الأصولية الدينية التي تمنع أعمال العقل بدعوى الالتزام بحرفية النص الديني. هكذا نشأت علاقة عضوية بين الرأسمالية الطفيلية والأصولية الدينية. إذ أن كلا منها ضد حضارة العصر" (ص 116).

شارك وهبه في مؤتمر (المجتمع والخبرة وميتافيزيقا العدالة الاجتماعية) في بوجوتا بدعوى من جورج مكلمين وهو سكرتير عام الجمعية الدولية للميتافيزيقا واستاذ اللاهوت بالجامعة الكاثوليكية بواشطن، كما يعرفه وهبه بالهامش قضى وقتاً بالقاهرة في بداية التسعينيات من القرن الماضي لإجراء حوار مع العالم الإسلامي وبناء جسر بين الشرق والغرب. ومن الواضح الاهتمام الكبير والألحاح على حضور الدكتور وهبه حيث تسلم رسالة يؤكد فيها مكليمن واللجنة المنظمة لبرنامج المؤتمر ورئيسها أيفر لوكليرك على أهمية مشاركته، كما تسلم خطاب من المستشار الثقافي للسفارة الأمريكية بالقاهرة الآن جلبرت يخبره فيه أن وكالة الاتصالات الدولية بأمريكا عينت له مسئولاً لترتيب لقاءات مع أساتذة الجامعات الأمريكية في كليات اللاهوت لمدة أسبوعين كان عنوان بحثه في مؤتمر بوجوتا " وهم الخير "، الذي نشر في كتاب وهبه " مستقبل الأخلاق " 1994، الذي كان عنوانه في البداية الميتافيزيقا والأخلاق. ويحدد لنا صلة الأخلاق بالميتافيزيقا على نحوين: إما أن تكون الميتافيزيقا إحدى مصادرات الأخلاق وأما أن تكون الأخلاق لازمة من الميتافيزيقا؛ بمعني أن الأخلاق هي الميتافيزيقا في حال فعل. وكان وهبه يؤثر الأخلاق على النحو الثاني. ثم حدث تطور في أفكاره كما يخبرنا ظهر في بحث " وهم الخير" وهناك تحول عنوان الكتاب من " الميتافيزيقا والأخلاق " واصبح "مستقبل الأخلاق". وبعد إلقاء البحث دعى إلى مؤتمر الثاني الدولي لفلسفة أمريكا اللاتينية في جامعة القديس نوفا في نفس الفترة ونفس المدينة ومن بوجوتا إلى نيويورك حيث ألتقي ببعض الأساتذة في كليات اللاهوت وطرح عليهم ما يشغله؛ وهو فرض يقول أن ثمة علاقة عضوية بين الأصولية الدينية والراسمالية الطفيلية، التي تعني الاتجار في غير المشروع وفي مقدمة غير المشروع الاتجار في المخدرات. (117).

ويشير وهبه إلى أهمية حواره مع لاهوتيين أحدهما هو أمري دلاس بقسم اللاهوت بمعهد الدراسات الدينية بالجامعة الكاثوليكية بواشنطن والأخر هو دانيل مارتنس المدير

الخاص لجبهة الائتلاف بين التعاليم اللاهوتية في جميع كليات اللاهوت الكاثوليكية والبرونستاتية بواشنطن (ص 118).

ولنختتم بالوقوف عند المؤتمر الأخير والذي عقد بالقاهرة، والدافع إلى اختياره كما يخبرنا هو صعود الأصوليات الدينية ودعوتها إلى امتلاك الحقيقة المطلقة مع ممارسة العنف دفاعاً عن هذه الحقيقة وسبب الاختيار حتى نتحكم في مسار الحضارة". ربما يكون في ذلك إجابة عن السؤال عن دوره في المسار الذي مازال مستمرا. (121).

الهوامش:

[1]زكى نجيب محمود: بأى فلسفة نسير، فى كتاب فى حياتنا العقلية، دار الشروق، 1989.

[2] هويدى: فلسفتنا فلسفة واقعية، الفكر المعاصر، العدد 6، اغسطس، 1965 (ص14-22) وفى "دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة"، دار الثقافة، القاهرة، 1990، ص318.

[3] مراد وهبه، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص 283، وسوف نشير الى ارقام الصفحات فى المتن.

[4] عبد الفتاح الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، 1985، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 212، وسوف نشير لأرقام الصفحات فى المتن.

[5] ولسارتر دور هام فى حياتنا العقلية، كان لها حضوره القوى فى هذه المرحلة مما جعل كثير من مفكرى اليسار يدعونه للزيارة لمناصرة قضايا التغير الاشتراكية التى نمر بها وكذلك القضية الفلسطينية.

[6] عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، 1994، ص 245، وسوف نشير الى ارقام الصفحات فى المتن.

[7] المرجع السابق، ص 244

[8] فؤاد زكريا: عبد الناصر واليسار المصرى، روزاليوسف، القاهرة، د.ت ص 22

[9] عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية، بيروت 1984، مادة بدوى

[10] احمد عبد الحليم عطية، عبد الرحمن بدوى من النازية الى الليبرالية، رواق عربى، عدد 18، 2000، القاهرة، ص 22

[11] عبد الرحمن بدوى: سيرة حياتى، ج 1، ص 338.

أميرة مطر والدراسات الجمالية في العربية

يمكننا ، من اجل ان يتاح لنا معالجة جهود الدكتورة اميرة حلمى مطر الفلسفية ؛ خاصة فى مجال: علم الجمال ، الذى حظى بالنصيب الاوفر من اهتمامها ، ان نشير بايجاز إلى ما كان يسود الثقافة العربية من دراسات حول فلسفة الفن ، والجمال . فبالإضافة إلى اهتمام الادباء والنقاد – الذى يخرج عن دائرة بحثنا ، الان – هناك اعمال الأساتذة الاكادميين المتخصصين فى مجال : علم الاجتماع وعلم النفس والدراسات البلاغية والنقدية الذين نعرض لجهودهم اولاً حتى يتسنى بيان ما قدمه اساتذة الفلسفة فى هذا المجال والقلب منهم اميرة حلمى مطر .

أولا : الاتجاه السوسيولوجي (علم الاجتماع الجمالي)

يرى انصار الاتجاه السوسيولوجى ان الفن نشاط جماعى فإذا كان يقال : " إن الفن هو أنا ، والعلم هو " نحن " فهو يقول إن الفن أيضاً هو " نحن " فالشعور الاستطيقى " حقيقة اجتماعية بقدر ما هى حقيقة شخصية " [1] كما نجد لدى منصور فهمى أول من قام بتقديم علم الجمال فى الجامعة المصرية ورغم كونه استاذا للفلسفة الا ان كتاباته ومحاضراته كانت ذات منحى اجتماعي[2] وتتضح لدى عبد العزيز عزت فى كتابه " الفن وعلم الاجتماع الجمالي " وجهة النظر السيوسيولوجية حيث يبين ان علماء الاجتماع قد خصصوا فرعا من فروعه أسموه " علم الاجتماع الجمالي " . و ان ذلك يمثل نظرية جديدة تعبر عن آخر ما وصل إليه التفكير فى دراسة الفن (1948) مقابل النزعات الفلسفية ، ويقدم كتابه كبداية وأساس للنظر العربى يبنى عليه غيره فيما بعد . وعلم الاجتماع الجمالى يعنى بدراسة الفن من الوجهة الاجتماعية من حيث نشأته وتطوره ، وعلاقاته مع النظم الاجتماعية غير ذلك من الموضوعات التى تربط الفن بالمجتمع . والفن عند عزت ظاهرة اجتماعية ، ومن طبيعة الظاهرات الاجتماعية ان تترابط ويؤثر بعضها على بعض ويفسر بعضها بعضا [3] .

وفى عرضه لوجهة النظر الاجتماعية فى الفن يوضح رأى هيبوليت تين اول من اجتهد فى تحقيق هذه النزعة فى كتابه " فلسفة الفن " وقدم ما يعرف بالمذهب الطبيعى الاجتماعى ، ويعرض عزت للتطور الاجتماعى للفن ، ويرى ان علم الاجتماع الجمالى عندما يبحث فى تطور الفن ينظر إليه من ناحية تحديد الصفات الاساسية التى تحدد لنا الفن فى حقبة من

حقبات تاريخه عند الاقوام المختلفين ، فالفن لا يخضع لقانون واحد وانما يخضع لظروف اجتماعية متعددة تجعله يكون بشكل معين حسب الاشكال الاجتماعية ونوع الحياة الاجتماعية السائدة . والفنان فى نظر المدرسة الاجتماعية شخص يمثل العقل الجمعى فى الفن فيصعب ان يكون له وجود فى ذاته ، وانما هو صدى للمجتمع فى فنه يعبر عن احاسيس الناس التى يشعرون بها فهو لا يعبر عن الانا " وإنما يعبر عن "النحن"[4]، وهذا ما جاءت الدراسة الفلسفية كرد فعل عليه .

ثانيا : الاتجاه السيكولوجى (الاستطيقا والمذهب التكاملى)

ومن هذه النقطة يواصل يوسف مراد دراساته العديدة التى تقدم وجهة النظر السيكولوجية فى الفن فرغم انه يرى تكامل الانا والنحن ، أو الذات ، والمجتمع ، أو ما يطلق عليه " المركز والاطار " فان البداية الاعمق و الاكثر تأثيرا هى الانا أو الداخل ، ان العنوان الذى اطلقه كندنسكى على كتابه " الروحية فى الفن " ينقلنا دفعه واحدة من العالم الخارجى إلى عالم الروح والاحساس الداخلى . فالفن ليس سوى مظاهر من مظاهر القوى الروحية التى تهيمن على التطور والتى تعين نظرة الإنسان الدينية إلى الوجود فى اطواره المتغيره المتعاقبة [5] ، وهذا ما نجده فى دراسته " السريالية فى الفنون التشكيلية " حيث يرفض الموافقة على القول بلا واقعية السريالية ، ذلك ؛ لان هناك نموذجا يلهم الفنان السريالى هو نموذج واقعى ، بل أكثر واقعية من اى نموذج آخر نجده فى الطبيعة لانه نموذج داخلى هو رؤيا الفنان من وحى الفنان نفسه - من وحى دوافعه ورغباته اللاشعورية [6] فالواقع الداخلى اكثر اصالة وغزارة من الواقع الخارجى ، لانه لا تقتصر دلالة الفنية على القيم التشكيلية البحتة فهناك مضمون إنسانى يعبر عن مكونات نفسية الفنان ويعبر خلال الفنان عن بعض التيارات الفكرية والوجدانية السائدة فى بيئة الفنان الثقافية [7] .

يوسف مراد - لا يلغى كلية العوامل الاجتماعية - فى بحثه " مشكلة الالهام " حيث يستخدم منهجا ثنائيا لمعالجة المشكلة يتمثل فى محاصرتها من الخارج ، ثم الاقتراب تدريجيا من لبها وصلبها ، بتحليل نفسية الفنان ويرى ان فهمنا للالهام مرهون بفهمنا اللاشعور . ويرى ان حل مشكلة الالهام حسب تصوره بدراسة التفاعل الذى يتم بين الحلم والواقع بين الايحاءات المنبثقة من عالم اللاشعور والمجهود العقلى الذى يبذله الفنان فى صياغه هذه الايحاءات فى صورة قادرة على أن تحقق التجاوب بين حساسية الفنان وحاسية المتذوق [8] .

إن شخصية الفنان من حيث هو إنسان هى المركز يعطى لها الاهمية اكثر مما يعطى للاطارات التى تحيط بها ، فليس العمل الفنى اذن مجرد ترديد لما هو قائم فعلا فى مجتمع الفنان ، هو بلا شك افصاح عنه لكنه افصاح يتسم بالجدية والابتكار ، فضلا على انه يتسم ايضا بصفه تنبؤيه ، وعلى ذلك يكون المحك الفارق هو شخصية الفنان بما تمتاز به من خصائص فردية فريدة [9] .

الاتجاهات الفلسفية فى عالم الجمال

أ - (الموقف الطبيعي والتعبير الموسيقى)

يجمع فؤاد زكريا الجانبين الاجتماعى ، والنفسى سويا ويتجاوزهما معا حيث يؤكد العلاقات المتبادلة بين الفنان الفرد والمجتمع بمتطلباته التى يستطيع الفيلسوف ان يتعمقها. و يرى ضرورة البحث الفلسفي فى الفن ويؤكد ضرورة اتخاذ العمل الفنى ذاته محورا لكل ما يقال فى ميدان النقد ، وأساس لكل تذوق ، فمن الواجب الا نخرج عن نطاق العمل ، وننتقل إلى ميدان الواقع الا بقدر ما يكون ذلك عونا على فهم ما هو موجود فى العمل ذاته ونجد فى مقدمة ترجمته لكتاب جوليويس بورتنوى تطبيقا لوجهة نظره فى ميدانه المفضل الموسيقى ، فالكتاب محاولة لدراسة العلاقة بين آراء الفلاسفة فى الموسيقى على مر العصور ، والقضية التى يدافع عنها هى أن اراء الفلاسفة فى الموسيقى لم تكن الا تعقيبات متنوعة على افكار رئسية قال بها أفلاطون . ويرى فؤاد زكريا ان آراء أفلاطون فى الموسيقى لم تكن وليدة موقف جمالى أصيل بقدر ما كانت نتاج لذهن فطرى ، ويخرج من ذلك إلى استنتاج نتيجتين انتهى اليهما المؤلف : الاول ، ان الفنان لا الفيلسوف هو المحدد والمطور للفن ، الثانى - ان التجديد فى الفن والموسيقى خاصة الشكلية سوف يفرض نفسه فى المستقبل ، وان كان ينتقد هذه النتيجة الثانية [10] وتتفق آراء فؤاد زكريا التى تجدها متناثره فى مقدمات ترجماته مع وجهة نظره الجمالية التى يقدمها فى مؤلفاته الجمالية والتى تنطلق من تحليلاته للموسيقى حيث قدم عدة كتيبات مثل : " مع الموسيقى ذكريات ودراسات " ، و " ريتشارد فاجنر " ، و " التعبير الموسيقى " [11] وهو يفرقه بين وسائل الخلق الفنى (الموسيقى) والقوة الدافعة إلى هذا الخلق ، أو الاهداف التى يضعها الفنان نصب عينيه ، وذلك لأن حساسية الفنان الصادقة تجعله اكثر الناس تأثرا باحوال الحياة المحيطة به فتأتى موسيقاه معبره عن هذه الاحوال وان كانت

وسيلته إلى الخلق الفنى ذاتية فمن المحال ان نفهم موسيقى آية فترة من الفترات الا اذا عرفنا كيف كان الناس يعيشون فيها ، وماذا كانت نظرتهم إلى الحياة وإلى العالم المجتمع[12] .

انه لا يكتفى فقط بالاراء النظرية دون ربطها بالسياق التى ترتبط و يقدم لنا أراءه فى كتابه " آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة " عارضا " النظريات الفلسفية فى فلسفة الفن " سواء اليونانية ، أو الحديثة ، وأهمية هذه الدراسات التى يقدمها لنا أنها باعترافه " أقرب الى التعبير عن فكرى فى صورته الصريحة المباشره من أى شئ آخر كتبته من قبل وهى بهذا المعنى معيار صادق لما أومن به ولما أرفضه " [13] .

وفلسفة الفن عنده تتساوى بعلم الجمال ففى دراسته عن " النظريات اليونانية فى فلسفة الفن " يتناول الأسس الجمالية للخلق الفنى ، أو النظريات الجمالية الكبرى لأشهر الفلاسفة اليونان فيعرض للنظرية الاخلاقية عند أفلاطون والنظرية الواقعية عند أرسطو والنظرية الصوفية عند أفلوطين و دراسته الثانيه " نظريات حديثة فى فلسفة الفن " .

ويعرض فيها النظريات الحديثة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، النظرية العقلية عند كانط و الرومانتيكية عند شوبنهور و التعبيرية عند كروتشه .

2 - (**الخبرة الجمالية والكشف عن القيم**)

لقد ازدهرت الكتابات الجمالية فى العربية بالدراسات العديدة التى قدمها الدكتور زكريا ابراهيم " فلسفة الفن فى الفكر المعاصر " ، و " الفنان والإنسان " و " مشكلة الفن " بالاضافة إلى ترجمته لكتاب ديوى " الفن خبرة " وهو يرى ان من الضرورى ان يصحب نشاط الحركات الفنية فى بلادنا تيارات فكرية تعرف بها ، وهو يقدم لنا فى هذا الكتاب خلاصة لأهم الاتجاهات الجمالية فى الفلسفة المعاصره ، وهذا ما يبرر لنا تسميته ب " فلسفه الفن فى الفكر المعاصر " بسبب غلبة الطابع الفلسفى على معظم هذه الاتجاهات الجمالية وكون معظم اصحابها من الفلاسفة . ويحدد لنا مهمة ودور الفن بأنه تحليل الخبرة الجمالية وهذا هو إسهام الدراسات الفلسفية فى هذا المجال ، فاذا كانت الفلسفة فى صميمها وصفا شاملا للخبرة الإنسانية فليس بدعا ان نرى الفلاسفة يهتمون بتحليل " الخبرة الجمالية " ، ويحرصون على فهم " الظاهرة الفنية " " ان علم الجمال لا يزعم لنفسه حق توجيه الفنان فى علمه ، بل هو يقتصر على دراسة " الفن " بوصفه خبرة بشرية توسع افاق فهمنا للوجود الإنسانى بصفة عامة " [14] .

وهو بهذا يدخل بنا إلى مجال الابستمولوجيا فاذا كان الجمال عند القدماء يرتبط بالوجود وانه حقيقة كلية فهو هنا يندرج ويدخل فى نطاق نظرية المعرفة - وهو حين يحاول تفهم الجمال والنفاذ إلى معنى العمل إنما يريد لفلسفته الجمالية أن تكون دراسة نظرية غايتها المعرفة ، وعلى ذلك فعلم الجمال إنما هو "علم وصفي" يدرس العمل الفني باعتباره ظاهرة بشرية تدخل في صميم النشاط الروحي للوجود البشري .[15]

إن الاهتمام الفلسفي بدراسة الظاهرة الجمالية جعل منها مدخلا إلى الوجود وتجاوز الواقع ووحد بينها وبين الحرية الإنسانية ويشير إلى هذا الاهتمام الفلسفى بالظاهرة الجمالية مقابل الاهتمامات التجريبية .

وتكشف مقدمة الفنان و الإنسان عن اهتمام بالغ بالخبرة الجمالية ، فالفن نشاط بشرى عام يرتكز اولا بالذات على الخبرة الجمالية ، والخبرة الفنية و هى ظاهرة بشرية عامة ، خبرة كلية موحدة من خبرات الوجود البشرى بأسره ابتداء من أدنى انفعالاته حتى أرقاها [16] .

ويؤكد زكريا ابراهيم على كون الظاهرة الجمالية ظاهرة إنسانية ويناقش مسألة الصلة بين الفن والإنسان ويتناول الفنان . فى أكثر من موضع وأكثر من كتاب . باعتباره باحثا عن القيم ، فالإنسان اولا وقبل كل شئ يحاول ان ينفذ الى نواة القيمة من خلال قشرة الواقع [17] . وعلى ذلك فمهمته هنا ادراك صلة الخبرة الجمالية بالتجربة البشرية وان يكتشف دور الفن فى الحياة الإنسانية بعامة .

تظهر رؤية زكريا إبراهيم وتعمقه فى "مشكلة الفن" ، حيث يقدم لنا وصفا "للموضوع الاستطيقى على نحو فينومنيولوجى" .

ويظهر معارضته للقول بالجمال المطلق ، أو الجمال فى ذاته . فليس هناك سوى أشياء جميلة تقع عليها عيوننا وموضوعات استطيقية يكشف عنها تذوقنا الفنى . فهو يعترف للموضوع الجمالى بوجود شيئيى . و يرى أن مهمة الفنان تنحصر فى عملية تحويل " المحسوس الخام " إلى محسوس استطيقى - فالموضوع الاستطيقى على عكس الموضوع النفعى ، هو الذى يستأثر بانتباهنا دون أن يحيلنا إلى شىء يخرج عنه لأنه "غاية فى ذاته" من جهة ولا ينطوى على أى فاصل بين المادة والصورة من جهة أخرى . وهذه الوحدة هى التى تجعل منه أقوى تعبير عن البعد الإنسانى من أبعاد الواقع [18] . ويوضح لنا أن مهمته فى هذه

الدراسة الفلسفية للفن هى القيام بوصف الموضوع الاستطبقى على نحو فينومينولوجى وأن يحلل العمل الفنى ويتعمق الدلالة الإنسانية للفن موضحا أن الموضوع الجمالى ليس مجرد موضوع ميتافيزيقى ، أو موضوع طبيعى ، أو سيكولوجى يتميز بنوعية خاصة وفردية أصلية [19] :

مطر والتأسيس الابستمولوجى للوعى الجمالى

تتأتى جهود أميرة مطر وكتاباتها الجمالية لتقدم صورة متكاملة لماهية وحدود وموضوعات ما تطلق عليه أحيانا علم الجمال ، أو فلسفة الجمال , فالجمال موضوع للفلسفة و أن المحاولات العملية الحديثة لم تنجح فى رد الاستطيقا إلى ايا من العلوم التجريبية ؛ لأنها اقتصرت على البحث فى الظروف الاجتماعية ، أو النفسية المحيطة بالفن ولم تتعرض للبحث فى طبيعة الفن أو قيمته ، لذلك فإن علم الجمال أو فلسفة الفن وأن استفادت بنتائج هذه العلوم عند تفسيرها لطبيعة الفن والخبرة الجمالية إلا أنها ظلت فرعا من فروع الفلسفة [20] أن المقصود بالاستطيقا عندها هى تلك الجهود التى قدمها الفلاسفة، وسواء أطلقنا على المجال اسم فلسفة الجمال ، أو علم الجمال فطبيعة التخصص تدور فى نطاق دراسة الخبرة الفنية والوعى الجمالى .

وهى تهدف من كتابها " مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن " أن تقدم الاطار لفهم قضايا هذا الفرع من فروع الفلسفة ، وهو فرع يساهم فيه ليس الفلاسفة فقط ، بل المهتمون بالجماليات أيضا ، فهو تخصص - كما تخبرنا - يقف على حدود تأملات الفلاسفة وفكر المهتمين بقضايا الفن والأدب . أى أن هذا العلم يكون حلقة الوصل بين فكر الفلاسفة ونظريات نقاد الفن [21] . وهذا المعنى تؤكد عليه فى جميع كتاباتها فمازال علم الجمال يتجول فى أروقة الفلسفة التى يستمد منها المعين الأول [22] . ذلك لأنه علم محدود بتصورات الفلاسفة للفن وتقييمهم للجمال ، والفروض الفلسفية لمعايير الجمال وطبيعة العمل الفنى تظل باستمرار أساسية وراء فكر الفنان والناقد ، والمؤرخ ، وعالم النفس و الاجتماع . وجملة هذه الفروض يكون قطاعا رئيسيا من فكر الفلاسفة على مدى التاريخ هو المعروف بعلم الجمال .

وتعنى فلسفة الجمال بنظريات الفلاسفة فى احساس الإنسان بالجمال وحكمه به وإبداعه له فى الفنون الجميلة . وتتميز فلسفة الجمال عند تناولها للفنون الجميلة وتاريخها بأنها لا تتناول أثاراً ماضية بقدر ما تتناول العوامل المؤثرة المكونة للوعى الجمالي عند الإنسان . هذا

الوعي الذى تكون على مر العصور ، على ذلك يصبح البحث فى تاريخ النظرية الجمالية بحثا فى مكونات الوعي الجمالي عند الإنسان ومظاهره المختلفة[23] .

ويكفى أن نلقى نظرة على مؤلفاتها لنتبين مدى اهتمامها بهذا التخصص ووفرة كتاباتها فيه " فلسفة الجمال" ، و"مقدمة فى علم الجمال" "وفلسفة الجمال نشأتها وتطورها" ، و"مقالات فى القيم والحضارة" و "مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن" بالإضافة لمقالاتها العديدة فى مجلات "الفنون" و "الفكر المعاصر"، "الطليعة" وغيرها.

ويهمنا أن نبين انجازها ورؤيتها الجمالية ليس فقط من خلال تلك الخريطة المتسعة التى حددتها لنطاق علم الجمال ، والمشروع المتكامل التى أنجزت حلقاته ولكن فى ذلك المنهج الذى قدمته من أجل دراسة علم الجمال ، بحيث يمكن القول أنها استطاعت عبر رؤيتها المشمولية ، وعمق استبصارها بتاريخ النظريات الفلسفية فى علم الجمال أن تقدم وجهة نظر هامة فى الربط بين النظريات الجمالية والظروف الاجتماعية والسياسية .

سوف نتوقف فى هذه الدراسة امام اهم السمات التى تشكل منهج ورؤية اميرة مطر فى دراسة فلسفة الجمال ، مثل اهتمامها بالتحليل التاريخى الاجتماعى ونزعتها النقدية .

ترى أميرة مطر أن خير منهج يوضح اتجاهات فلسفة الجمال فى هذا العصر اليونانى هو ذلك المنهج التاريخى الذى يفسر هذه الفلسفة على ضوء تطور الظاهرة الفنية وارتباطها بالتطور التاريخى والاجتماعى والسياسى ، لهذا المجتمع . وحين تعرض للنزعة الطبيعية والواقعية فى الفن اليونانى التى سادت فى القرن الخامس ق . م وعبرت عنها النظرية السفسطائية ترى أن أهم أسباب نشأة هذه الاتجاهات ، هو تحول النظام السياسى فى مدينة أثينا إلى النظام الديموقراطى [24] ونفس المنهج نجده مستخدما فى تناولها للفلسفة والفن عند أفلاطون فهو يعد من أعظم من استطاع التعبير عن موقف الإنسان حين يجد نفسه ممزقا بين وجوده الأراضى الصيرورة والتغير وبين تطلعه إلى العالم الأعلى حيث يتمثل له قيم الجمال والكمال والخلود وايضاً حين تتناول آراء المحدثين خاصة تولستوى . وفى بيانها للاطار المعاصر لفلسفة الفن . تميل أميرة مطر إلى توضيح وتصحيح كثيراً من النظريات الشائعة فى علم الجمال مثل: مفهوم المحاكاة وازدراء أفلاطون له ، حيث تميز بين نوعين من المحاكاة عنده ، وتفرق بين فهمه للمحاكاة وفهم أرسطو لها ، ومن خلال تحليل المحاورة الأفلاطونية باعتبارها نموذجا للعمل الفنى تصل إلى مفهوم "الفن ومحاكاة الجمال عند أفلاطون" ، ويتبين

إختلاف معنى المحاكاة عند أفلاطون عنها عند أرسطو ، الذى جعل الفن تعبيراً عن جهد الإنسان لاكمال الطبيعة ، فقد حدد أرسطو المصطلح الفلسفى بعد أن كان عند أفلاطون ذا معنى متسع يشمل كل أنواع الابداع سواء العقلى ، أو الابداع الفنى . حيث قصر أرسطو المحاكاة على الفنون ، بل خص بها الفنون الجميلة تمييزا لها عن باقى الفنون الأخرى .

وتواصل تناول نظريات اعلام الفلسفة الجمالية الحديثة مثل : الحكم الاستطيقى حكم الذوق عند كانط ، أنماط الفن الثلاثة ونسق الفنون عند هيجل وتصنيف الفنون الجميلة عند شوبنهور و نيتشه ونشأة التراجيديا عند اليونان ، الفن عند تولستوى والثورة الاشتراكية. وهى حين تتناول فلسفة كانط النقدية وتحلل أفكاره الجمالية وتبين أهميتها فى تاريخ علم الجمال ننتقدها وتعرض بعض المآخذ النقدية على صاحب الفلسفة النقدية ؛ الذى كان مقوداً بنظريات سيكولوجية وخاضعا لعلم نفس الملكات حين كتب مؤلفه الرئيسى " نقد ملكة الحكم " أكثر مما كان مسترشدا بفنون عصره ، وآدابه ، ومقاييس الجمال عند فنانيه ونقاده . ونفس الموقف يظهر فى تناولها فلسفة هيجل الذى سلك فى عرض مذهبه الجمالى مسلكا ميتافيزيقيا ووضع ما يشبه تاريخا للفن فى نظرية الانماط الرئيسة الثلاثة التى فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الإنسانية .

وتأخذ على هذه الفلسفة أنها تورطت فى كثير من متاهات الميتافيزيقا اذا خضعت للمنطق القبلى الذى يميل إلى فرض التقسيمات الثلاثة لتطور الإنسانية ، والأنماط الفنية . وجعلت محور التطور هو عملية الوعى الخاص بالروح المطلق وما يربط به من تطور للمفاهيم الدينية [25] .

ومن ارادية شوبنهور إلى حيوية نيتشه الذى رأى أن أصول الفن ، ومنابع الخلق الإنسانى . إنما توجد فى المظهر المزدوج للطبيعة الإنسانية مظهرى الحلم Dream والاغنية Song وتعرض آراء تولستوى الجمالية التى عبر عنها فى كتاب الهام " ماهو الفن ؟ " .

وتوضح حقيقة نقص المذاهب التى حاولت أن تؤكد ما الفن من قيمة مقابل العلم والتى حاولت أن تثبت أن الفن يكشف عن حقيقة لا يمكن للفلسفة أو العلم أن يكشف عنها . ومن خلال هذه الرؤية ترصد تيارا حدسيا على رأسه برجسون وكروتشه واتجاهات رمزية (سيمانتيكية) تبحث فى المعانى المعبر عنها فى الفن . واتجاهات وضعية وتحليلية تنظر إلى الفن نظرتها إلى اللغة وبالفعل فقد يكون الفن لغة من الانفعالات كما يرى اتباع الوضعية :

ريتشاردز ، وفتجتبشين وأير وكارناب أو لغة من الرموز كما لدى كاسيرر وسوزان لانجر . بداية قوة جديدة وبالإضافة إلى ذلك تذكرنا بالفلسفة الجمالية التى تتخذ تفسيرات اجتماعية انتربولوجية كما فى الماركسية أو تلك التى تميل إلى تحليل ظهور الوعى الإنسانى المتمثل فى فعل الإبداع الفنى كما لدى سارتر فى قوله بالخيال وعلاقته بالإدراك ، وبالحرية التى هى جوهر وجود الإنسان . ومن هذه الاتجاهات المتعددة تفيض فى تناول : الاتجاه الحدسى ، والوجودى والرمزى . يغلب على عملها "فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر" بالاضافة إلى العرض التاريخى . التناول المنهجى وربط النظريات الفلسفية التى كانت لها الغلبة بالتحليلات الاجتماعية لمذاهب الفلاسفة و السمة النقدية عبر التناول الفلسفي ، ويكتمل هذا بجهد آخر " مقدمة فى علم الجمال " تناولت فيه مسائل الجمالية وقضاياها الأساسية من خلال موضوعات العمل الفنى ماهيته وعناصره ، الخبرة الجمالية معناها طبيعتها وحدودها فى الابداع أو التذوق ، والحياة الإنسانية حتى تؤسس لنا وعيا جماليا من خلال ربط الجمال بالابستمولوجيا الذى ظل طيلة العصور القديمة والوسطى وأيضا الحديثة مرتبطا بالانطولوجيا وبدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر والعشرين يرتبط بالمعرفة والإدراك .

و الموضوع الذى تنطلق منه تحليلاتها الجمالية ؛ هو العمل الفنى نفسه فإذا كان علم الجمال يقوم على تحليل الجمال ليس فى الطبيعة ، بل فى الفن ويدرس التعبير الجميل عن الموضوعات فإن الواقعة الأولى التى تنطلق منها الدراسة الجمالية ؛ هى تحليل العمل الفنى ، إلا أن العمل الفنى ليس كيانا منفصلا عن المبدع والمتلقى الفنان والمتذوق والناقد أيضا .

ومن هنا فالأساس فى الفن هو الخبرة أو الخبرات الجمالية وهذه هى القضية الأساسية التى شغلت بها أميرة مطر . وهى تعنى بالخبرة الجمالية موقف الإنسان عند تذوقه للعمل الفنى ، أو ابداعه له أو نقده عليه . ودراسة الخبرة تحتاج لبحث كثيرا من العناصر التى تتدخل فى هذه الخبرة وتحدد أنواعها ، لأنها تختلف بحسب الفنون وحسب الأفراد وحسب مناهج الدارسين لها بحسب الطابع الغالب فيها أن كان تذوقا أو خلقا أو نقدا(26)

وتعرض للنظريات الوضعية فى التذوق الفنى وترى أميرة مطر أن وضع مشكلة تفسير التذوق بالوصف العلمى ليس وضعا صحيحا لأنه لا يكفى أن نبين كيف يستجيب الناس للأعمال الفنية ، بل ينبغى أن ندخل فى الاعتبار المنهج الفلسفى الذى يلجأ للنظريات التقويمية أى النظرية التى تبين لنا كيف ينبغى للمشاهد أن يستجيب للعمل الفنى (27) .

وحين تتناول الخبرة الجمالية ، وموقف الناقد تعرض للتذوق والحكم بالقيمة وتبين أهم اتجاهات النقد سواء أكان النقد بواسطة القواعد (النقد الكلاسيكى الحديث) . الذى ساد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا . أو النقد السياقى الذى يعتمد على تقيم العمل الفنى من جهة تأثيره بالبيئة التاريخية والاجتماعية والأخلاقية الذى بلغ أوجه فى منتصف القرن التاسع عشر حيث نظر إلى العمل الفنى نظرة تجريبية أى على أنه حادثة طبيعية ، ومن أبرز أمثلة مذاهب هذا الاتجاه مذاهب النقد الماركسى ومذهب هيبوليت تين وما يمكن أن يسمى حتمية سيكولوجية عند سانت بوف ، وكذلك تأكدت هذه النظرية مع فرويد وتفسيره لمؤثرات الإبداع الفنى ، ثم تعرض بعد ذلك للنقد الحديث.

وأخيرا تتناول الخبرة الجمالية فى الخلق الفنى وتعرض لنظرية الالهام والهوس عند أفلاطون واللاشعور عند التحليل النفسى تلك النظرية التى تطورت مع يونج فى اللاشعور الجمعى ، ثم نتناول فكرة العبقرية التى شاعت لتفسير الابداع الفنى . ونستطيع أن نعطى أمثلة أخرى لقضايا جمالية شغلت بها مثل قضية : " تصنيف الفنون الجميلة وجمالياتها المقارنة " الا أننا نجد من بين خصائص كتاباتها الاهتمام الدائم والاحالة المستمرة للجمالية العربية . وهى لا تخصص دراسة مستقلة لمناقشة هذا الموضوع وذلك لأنه لا يمكن القول بوجود جمال مستقل يتصف بصفات قومية . لأن ذلك ممكن أن ينطبق على الابداع أكثر مما ينطبق على الاسهام النظرى .

لذلك فهى تتناول إسهام العلماء والفلاسفة والصوفية المسلمين فى النظريات الجمالية ضمن تناولها للقضايا الجمالية الرئيسة التى تعرض لها . والحقيقة أن هذا الاهتمام بالاسهامات العربية فى الجماليات مما يميز موقف أميرة مطر بحيث إننا لا نجد مثل هذه الاشارات لدى من يتناولون الجمال فى إطار إنسانى متسع مثل : زكريا إبراهيم ومجاهد عبد المنعم وربما صحيح أن زكريا أبراهيم يقدم تذييلا لكتابه " فلسفة الفن " فى القرن العشرين لإسهام العرب المعاصرين إلا أن بيان جهود الفلاسفة العرب والمسلمين قليل مانجد اهتمام به سوى مقالات قليلة نجدها متناثرة هنا وهناك ؟

وتتدرج اشارات أميرة مطر من مجرد بيان رأى لإديب عربى يوضح نظرية جمالية. مثل أن تذكر رأى المازنى لشرح وجهة نظر ليسنج فى تقسيم الفنون . وبيان إمكانية كل فن منها ببيان أبيات أمرئ القيس ، الذى يصف حركة الحصان لتحديد حدود فن الشعر[28] أو تتناول

جهود الفلاسفة العرب فى سياق جماليات أرسطو ، حيث تناقش لماذا أقبل العرب على ترجمة الفلسفة والعلوم . ولم يترجموا الشعر والمسرح بذكر موقف الجاحط الذى يرى أن الشعر لا يمكن أن يترجم ولا يجوز عليه النقل ، وإلا انقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط التعجب منه [29] ونتناول جهد الفارابى وابن سينا فى نقل وتلخيص كتاب الشعر وتبين ما توصل إليه حازم القرطاجنى من آراء هامة فى التفرقة بين الشعر العربى واليونانى . كذلك تتناول اهتمامهم بالموسيقى الذى يعرف الفارابى فى إحصاء العلوم ويقدم لنا فيها كتابا ضخما " الموسيقى الكبير"[30] . كما يتبين حديثها عن الفن والتصوف عند أفلوطين موقف بعض الصوفية فى الإسلام الذين تغنوا بجمال العالم الروحانى والحب الالهى مثل ابن الفرض ، وجلال الدين الرومى الذى أودع فى المثنوى آراء تفسر لنا ماذكره فلاسفة اليونان الافلاطونيون من نظريات فى الجمال المطلق . وتصل إلى تناول سمات وخصائص الفن العربى فى الفصل الخامس من " مدخل فى علم الجمال وفلسفة الفن " حيث تعرض للبيئة الفكرية لفلسفة الفن وتتوقف عند الحديث عن الواقعية والتجريدية فى الفن ، حيث يظهرنا تاريخ الفن على وجود هذين الاتجاهين على مدى الحضارات فتعرض للتجريد فى الفن اليونانى ثم التجريد فى الحضارات العربية فالنزعة التجريدية كانت هى النزعة الغالبة على فنون هذه الحضارة ، فربما كان هناك نزعة مادية حسية فى الشعر العربى ، إلا أنه بعد الإسلام غلب على الفن الإسلامى عموماً روحانية مصدرها التعلق بما وراء الطبيعة من معقولية وتدبير الهى ، فالشعر بما فيه من وزن وقافية يقوم على وحدات متكررة . أما فى الفنون التشكيلية فكانت الأشكال الهندسية والألوان هى طريقة التعبير فى هذه الفنون ، وبعد الفنان عن محاكاة الطبيعة فكانت النزعة التجريدية أشد وضوحا فى هذه الفنون . فالتجريد الإسلامى عندها مصدر تحول كبير فى روح الحضارة الإسلامية التى جعلت محور الوجود هو الذات الالهية والاحساس بقدراتها اللانهائية فتجردها عن كل تجسيم أو تحديد فالمكان والزمان لا يمكن تحديدها فى شكل محسوس أو صيغ محدودة[31] .

الهوامش

(1) شارل لالو : مبادئ علم الجمال ترجمة مصطفى ماهر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة 1959 ص 136 . وايضا شارل لا لو : الفن والحياة الاجتماعية ، تعريب الدكتور عادل العوا ، دار الانوار ، بيروت ، لبنان 1966 ص 5 .

(2) راجع عنه : مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، العدد الثانى ، المجلد التاسع عشر 1957, وكتابه : ابحاث وخطرات، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1973 ودراستنا عنه فى الاخلاق فى الفكر العربى المعاصر ص 45 - 48 .

(3) د. عبد العزيز عزت : الفن وعلم الاجتماع الجمالى ، القاهرة ، مطبعة كوستاتوماسى وشركاه ، 1948 - ص 9 .

(4) د. عبد العزيز عزت : ص30 .

(5) يوسف مراد : مرور خمسين عاما على كتاب الروحية فى الفن فى " كتاب يوسف مراد والمذهب التكاملى " الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ص305 .

(6) د. يوسف مراد : السريالية فى الفنون التشكيلية ، يوسف مراد والمذهب التكاملى ص306 - 308 .

(7) نستطيع أن نقدم نموذجاً لفنان امتزجت لديه السريالية بالوجودية هو رمسيس يونان ، انظر صبحى الشارونى : المثقف المتمرد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1992 ص71 - 79 .

(8) المرجع نفسه : ص278 .

(9) د. يوسف مراد : الاتجاهات الراهنة فى الفن المعاصر ، المرجع نفسه ص270 .

(10) د. فؤاد زكريا : مقدمة كتاب جوليوس بورتنرى : الفيلسوف وفن الموسيقى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة 1974 - ص13 .

(11) يمثل كتاب : التعبير الموسيقى ، مساهمة فؤاد زكريا لقضايا وظيفة الفن ودور الفن ورسالته وحدود الإبداع والتعبير الفنى وغيرها من قضايا جمالية شغلت الساحة الثقافية فى مصر فى الستينات . وهى قضايا كتب عنها كثيرا فى عدد من المحلات مثل : علم الآثار الموسيقى ، مجلة الثقافة العدد 99 يونيه 1965 ، خواطر حول

الموسيقى الشعبية ، الفكر المعاصر 65 يوليو 1970 ، محنة الموسيقى الغربية المعاصرة ، الثقافية العدد 17 نوفمبر 1963 موسيق الآلات والضجيج ، مجلة الثقافة العدد 29 فبراير 1964 ، والأساسى العقلى للموسيقى الحديثة مجلة علم النفس فبرلير 1952 .

(12) د. فؤاد زكريا : التعبير الموسيقى ، مكتبة مصر ، القاهرة 1956 ، ص22 - 18

(13) د. فؤاد زكريا: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة 1975 ، ص6.

(14) د. زكريا ابراهيم : فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، مكتبة مصر القاهرة ، ص6 .

(15) المرجع السابق ص7 ..

(16) د. زكريا ابراهيم : الفنان والانسان ص10 .

(17) المرجع السابق : ص15 .

(18) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفن ، مكتبة مصر ، القاهرة ص6 .

(19) الموضع السابق .

(20) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال ، القاهرة 1976 ، ص10 .

(21) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ، دار المعارف بمصر ص5 .

(22) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال . دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1984 ، ص5 .

(23) د. أميرة مطر : مقدمة ترجمة كتاب هويسمان ، الاستطيقا ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ص3 .

(24) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص13 .

(25) المرجع السابق ص130 .

(26) د. أميرة حلمي مطر : مقدمة فى علم الجمال ص69

(27) المرجع نفسه : ص92 .

(28) د. أميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص89 .

(29) د. أميرة مطر : فلسفة الجمال ص70 .

(30) د. أميرة مطر : المرجع السابق ص71 .

(31) د. أميرة حلمى مطر : مقدمة فى علم الجمال وفلسفة الفن ص131 .

حسن حنفي[*] والفينومينولوجيا الحضارية

حسن حنفي وشارل مالك ومع محمود رجب وقدرية إسماعيل ويوسف سلامه وسعيد توفيق وفتحى انقزو وإسماعيل المصدق هم أطياف اللحظة الفينومينولوجية العربية منذ النصف الثاني من القرن العشرين وهو – أى حنفى – يمثلها تمثيلاً صادقاً، ليس فقط عبر تعدد وتنوع كتاباته واستمرارها مما جعله هدفاً للهجوم ممن تبنوا تيارات فكرية مخالفة، ولكن من خلال سعيه لتأسيس ما أطلق عليه الفينومينولوجية الحضارية" وصياغة جهده الفكري المستمر الذي قدمه باسم "التراث والتجديد" انطلاقاً من ثلاثيته الفرنسية الأولى التي صدرت في الستينيات من القرن الماضي[1].

ولنتابع ذلك مما كتبه عن "بداية الوعي الفلسفي 1957-1960" في الكتاب السادس من "الدين والثورة في مصر". "الأصولية الإسلامية" بعنوان "مقدمة تمهيدية في سيرة ذاتية" يعترف فيها على أنه "بالرغم من أن بداية الوعي الفلسفي كانت في معرفتي بالمثالية الألمانية خاصة فشته وفلسفة المقاومة والأنا التي تضع ذاتها بمقاومة اللاأنا وسماعي عن الإيحاء المتبادل بين الذات والموضوع والقصدية عند هوسرل من أحد الأساتذة العائدين حديثاً فقد اجتمعت هذه البدايات في الفلسفة الغربية حول المثالية الترنسندنتالية مع فلسفة الذاتية عند إقبال[2].

اكتشف حنفى نظرية الشعور الثلاثي: الشعور التاريخي لمعرفة صحة النصوص التاريخية عن طريق مناهج الرواية، والشعور التأملي لتفسير النصوص وفهمها عن طريق تحليل الألفاظ، والشعور العملي لتطبيق الأحكام في الحياة العملية. كما يقول وبالتالي يتحول الوحي إلى نظام مثالي للعالم من خلال جهد الإنسان وفعله، ويتم التوحيد كعملية في النهاية وليست البداية، ويصبح الله أقرب إلى الصيرورة منه إلى الكينونة. وكانت أول محاولة كما يضيف لإعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور من أجل اكتشاف الذاتية حتى نعيد بناء حضارتنا، ونعيد اختيار محاورها

---

[*] هو مفكر مصري، يعمل أستاذا جامعيًا. واحد من منظّري تيارالیسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية.حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون برسالتين للدكتوراه، قام بترجمتهما ونشرهما إلى العربية 2006 م هما "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل"، عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (1985-1987).

وبؤرها، بدل أن تكون مركزة حول الله تصبح مركزة حول الإنسان(3). ورغم أننا هنا بإزاء تداخل الفيورباخية مع الهوسرلية، إلا أن علينا أن نتابع بدايات حنفى الأولى.

سجل حنفى رسالته التكميلية بداية في موضوع "الدين العقلي والدين الوجودي عند كانط وكيركجارد"، ليقارن لحظتي البداية والنهاية في الوعي الأوربي – وأنا هنا أعرض تطوره الفكرى بألفاظه فى الفقرات التالية - : ولكن بعد قراءته لهوسرل وتعرفه على الفينومينولوجيا والبداية بالوعي الفردي والحضاري وحتى يكون أكثر دقة في البحث عن نظرية للبداية أصبح الموضوع هو "تفسير الفينومينولوجيا، الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه في ظاهرة الدين". وقد استعمل كما يخبرنا مناهج التفسير لفهم الفينومينولوجيا وتحويلها إلى فينومينولوجيا تطبيقية وحركية وتفسيرها على أنها حدس ديني مثالي، ومراجعة تطبيقاتها في ظاهرة الدين، في فلسفة الدين، فلسفة التوسط وفلسفة التصورات، وفي فينومينولوجيا الدين، فينومينولوجيا الموضوع أو الفعل أو التفسير.

ثم تطور الموضوع فعقد جزءا ثانياً لتطبيقه الخاص للمنهج الفينومينولوجي في ظاهرة التفسير وأخذ العهد الجديد كنقطة بداية مع تطبيق نظرية الشعور الثلاثي: الشعور التاريخي، والشعور التأملي، والشعور العملي في العهد الجديد . فكان الجزء الثاني "فينومينولوجيا التفسير، محاولة في التفسير الوجودي ابتداء من العهد الجديد".

لقد استغرق حنفى تماماً في قراءة مؤلفات هوسرل الكاملة بالألمانية عامي 1959-1960 وهو بالبيت الألماني بالمدينة الجامعية، تلك التي كان قد اشتراها من هولندا، مكتشفاً عالم الشعور ومطبقاً إياه بطريقة تلقائية طبيعية، ومحولا الوقائع إلى تجارب معاشة. يقول: "وجدت نفسي وما كنت أبحث عنه: أصبحت لحظتا الشعور الأوربي عند العقليين أولا "الأنا أفكر" وعند الوجوديين ثانياً "الأنا موجود" على مدى أربعة قرون متمثلة في حياتي في ثمان سنوات. كان العقل والواقع بالنسبة لي واجهتين لعملة واحدة. ولشد ما فرحت عندما وجدت ذلك في أحد فصول الجزء الأول من "الأفكار" عند هوسرل. كانت المعرفة لدى تأتي من التجارب المعاشة. وكان اللمس يؤدى دور الحدس المباشر. وكانت النظرة تثير من المعاني قدر الصفحات الرائعة التي كتبها سارتر عن النظرة في "الوجود والعدم". كان الحب والإعجاب، والنجاح والفشل، والفرح والحزن، كان كل شيء يتحول في شعوري إلى معني. أصبحت أعيش في عالم من المعاني من خلال التجارب. لقد كنت ظاهراتياً بالميلاد"(4).

والمهم لدينا فيما كتبه حنفي هو أن ثلاثية الشباب "مناهج التأويل" و"تأويل

الظاهريات" و"ظاهريات التأويل" هي الجبهات الثلاث في مشروعه "التراث والتجديد"؛ الذي أعلن في 1980 موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير.[5]

وعن الرسالة الثانية "تفسير الظاهريات"، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي) وتطبيقه في الظاهرة الدينية؛ والتي تتناول الجبهة الثانية في مشروع "التراث والتجديد" "موقفنا من التراث الغربي". يخبرنا أنها مازالت تحمل جديداً بالنسبة للدراسات الفينومينولوجية باعتبار الفينومينولوجيا نظرية في الوعي الفردي والوعي الحضاري الأوروبيين، خاصة فيما يتعلق بمحاولة لوضع قواعد للمنهج الظاهرياتي في ثلاث: التوقف عن الحكم، والإيضاح، بعد أن عرف الأوروبيون أثنتين فقط، وكذلك فيما يتعلق بالتأويل الديني للظاهريات اعتماداً على حياة هوسرل الشخصية وروح الظاهريات كعود إلى "العهد الجديد"، وهو ما يتفق مع تأويل حنفى للفلسفة الغربية كلها خاصة المثالية الترنسندنتالية بأنها عود من جديد إلى " المواعظ على الجبل" للسيد المسيح. وأنه إنما يقوم بالمحاولة كلها من جديد في اللغة العربية ليس كدراسة للفينومينولوجيا عند هوسرل ولكن بدراسة الموضوع ذاته، بناء الوعي وتكوينه وهو موضوع علم الاستغراب مع إظهار مصادره التي أخفاها الفلاسفة الأوروبيون.

أن حنفى حريص كل الحرص على تأكيد خصوصية ما يقدمه من إسهام في الفينومينولوجيا عن السابقين عليه وعلى تحديد بداية الاهتمام بها والإضافة التي تتمثل في تطبيق الفينومينولوجيا على الدين.

كانت أول معرفة بالظاهريات عام 1956. فقد تم التعرض بسرعة إلى "الرد" و"القصدية" في درس الميتافيزيقا لزكريا إبراهيم. كانت القصدية بمثابة وحي جديد ضد سيادة ثنائية الذات والموضوع التي سادت الفلسفة والتي تم التخلي عنها على الإطلاق، كان بالإمكان إذن شق طريق جديد داخل الفلسفة الأوربية وأخذ مسار جديد للتفكير. ونظراً للرغبة في دراسة الوحي كعلم إنساني وخاصة باعتباره ظاهرة شعورية فقد أدت قراءة الفلسفة الأوربية إلى الفلسفة الترنسندنتالية خاصة في صورتها المكتملة في الظاهريات. لقد تم اختياراً المنهج الظاهرياتي طبقاً لمطلب أكاديمي خالص فيما يتعلق باختيار منهج للبحث قادر على دراسة الوحي كظاهرة شعورية دون الوقوع في الخطابة أو الدفاع. كان أقرب المناهج إلى الوصف والتحليل النظري للوحي كظاهرة شعورية.

وكانت أيضاً كما يواصل حنفي: مناسبة لتخليص المنهج الظاهرياتي من عيوبه كما

هو معروف في التاريخ. وهذه هي الغاية من المقدمة الطويلة عن المنهج الظاهرياتي وظاهريات الدين وحنفى يؤكد أن الطابع الظاهرياتي لهذا العمل مستقلاً تماماً عن المنهج الظاهرياتي المعروف تاريخياً. فلم يتم اختياره كمنهج بحث إلا طبقاً لمطلب أكاديمي خالص. ومن ثم فإن هذا العمل يتضمن ظاهريات مستقلة. وكان هذا هو انطباع بول ريكور بعد قراءة الرسالة الأولى "مناهج التأويل".[6]

أن المنهج الظاهرياتي وفق حنفى يحتاج في مرحلته الراهنة إلى بعض التعديلات فيما يتعلق بلغة الظاهريات، وقواعد المنهج، واكتمال النظرة للعالم التي يرتبط بها هذا المنهج. فالظاهريات الآن فيما يقول مثقلة بلغتها. غمضت مقاصدها، وقل وضوحها بسبب تعقد مصطلحاتها. وطويت بداهة اختياراتها داخل جهاز اصطلاحي مثقل. أنها مازالت قيد التكوين وهذا يعنى بالنسبة له أن الظاهريات مازالت في المعمل. وما زالت تصنع، دون أن تخرج بمنهج واضح ومتميز[7].

يتناول في البداية المصطلحات الرئيسية التي يمكن فيما يرى الإبقاء عليها مثل: المعيش، صورة الشعور، مضمون الشعور، قصدية، حدس، بداهة، معطي، ماهية دلالة. وفي نفس الوقت يسعى إلى تجديد لغة الظاهريات عن طريق دلالة اللغة الموروثة وذلك عن طريق التخلص من الجهاز المفاهيمي الرياضي المنطقي أو النفسي؛ الفلسفي الذي استعملته الظاهريات وإيجاد ألفاظ مستمدة من اللغة العادية للتعبير عن بداهات الخبرات اليومية. وهذا ما أرادته الظاهريات نفسها وما تنبأت به.

ويتناول ثانيا قواعد المنهج الظاهرياتي: ففي حين أن لفظ "منهج" لم يستعمل للإشارة إلى الظاهريات بل استعملت تعبيرات "الظاهريات الخالصة"، "الفلسفة الظاهراتية" فإن الظاهريات هي أساساً منهج. هي منهج للبحث أكثر منها عقيدة فلسفية. هي منهج تحليل للخبرات الحية أكثر منها مذهباً حول النسق الهندسي للعقل. ما يسعى إليه حنفى هو إيجاد قواعد للمنهج الظاهرياتي، فبالإضافة إلى الخط العام بقي بيان القواعد والميادين. "الرد" و"التكوين" قاعدتان في حين أن "الذاتية" و"الذاتية المشتركة" أو "المتبادلة" ميدانان. وهو ما تحدث عنه ثانية في دراسته المقارنة "حكمة الأشراق والفينومينولوجيا" كما أن حنفى دائماً ما يشير إلى إسهام كتابات في الإضافة إلى المنهج الفينومينولوجي.

ثم يعرض في الفقرة ثالثاً للظاهريات السكونية، والظاهريات الحركية: لقد ظلت الظاهريات في مؤلفات مؤسسيها وحتى في تطورها المتأخر سكونية. وتم تحليل العالم

في دقيقاته وليس في حركته. بل تم تكوين عالم الرغبة والإرادة داخل نظرية المعرفة أكثر منها داخل الفعل. وأن كانت تسرى بعض الحركية في الظاهريات. فالتمييز بين صورة الشعور مضمون الشعور لا ينطبق فقط على ميدان الحكم بل أيضا على الدائرة الوجدانية والإرادية. ويضيف أنه بعد تكوين المنهج الظاهرياتي وفي تطبيقاته المثالية في المنطق الصوري ظهرت الحركية كنشاط أصلي للحكم بالنسبة لتغيراته الثانوية. فالحكم أساساً حكم فعال. ويمكن أن يولد أحكاماً أخرى. والحكم بطريقة فعالة هو توليد "موضوعات فكر". وتشكيلات للمقولات. إلا أن هذه الحركية التي تظهر في النشاط وفي إعادة النشاط تظل على المستوى النظري. ولا يكون عملاً فعلياً في العالم. بل مجرد نشاط للوعي القصدي(8).

يعرض حنفي للحركية في الطور اللاحق للظاهريات وتحولها إلى انطولوجيا ظاهراتية عند شيلر: ففي الظاهريات يوجد تيار أخذ الحركة كمخطط "دينامي" رئيسي وهو عنده تيار فلسفي أكثر منه تياراً منهجياً. ويظل "العالم المعيش" الذي بدأت منه الظاهريات في كل قوته كدافع وانبثاق وتقدم نحو المستقبل. إلا أنه يتحول إلى الطرف الآخر رافضاً أى عملية تقوم على مخطط. وتتطور الظاهريات عند شيلر كى تصبح أنطولوجيا وجدانية. وتتسم باتجاه موضوعي وواقعي طبقاً للطبيعة العيانية للمشاكل المعروضة. حيث تصبح القصدية العقلية قصدية وجدانية. والقيمة موضوع الوجدان الذي يتجه إليها. وإذا كان عالم الماهيات المنطقية دائماً في علاقة تضايف مع المسارات العقلية التي تسمح لها بالظهور كذلك يظهر عالم القيم كإجابة على كل المسارات القصدية. (ص37)

وفي التحليل الوصفي للوجود عند هيدجر توجد الحركية في التاريخانية كبعد في الوجود الإنساني. (ص40) تظهر الحركية في تاريخية الوجود الإنساني. حركيته، من الميلاد إلى الموت، نهائيته. إلا أن حركية الفعل الخلاق والتخليد فيما يرى غائبة تماماً.

وتظهر الظاهريات الحركية في تحليل الفعل الذي يتحقق مرة مع الوجود ومرة أخرى مع الملكية. ثم توجد الحركية أيضاً في فلسفة المشروع عند سارتر. الإنسان هو ما يفعل الإنسان أولا مشروع ذاتي. الإنسان يختار بنفسه. والفعل الفردي يلزم نفسه بالإنسانية كلها. وتتكون العاطفة بالأفعال. والفعل بالأمل.

ويخلص من ذلك إلى أول ظهور للحركية أيضاً في الظاهريات التطبيقية عند ريكور. إن غياب الحركية في الظاهريات تم استداركه في الظاهريات التطبيقية مثل "فلسفة الإرادة" ونقلت الحركية على المستوى التجريبي اعتماداً على المعطيات النفسية ومرة أخرى على

المستوى العقلي اعتماداً على المعطيات الأسطورية.

حنفى وفينومينولوجيا الدين

كتب حنفي عدة دراسات حول هوسرل والفينومينولوجيا في السبعينات من القرن العشرين الأولى "الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية" وهي قضية تناولتها بعض الدراسات العربية، لكنه في دراسته الثانية قدم موضوعاً يرتبط باهتمام حنفي ربما أكثر من ارتباطه بهوسرل هو "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل" وكتب ثالثاً عن "الفينومينولوجيا وحكمة الاشراق" ولا تخلو أبحاثه المختلفة من التحليلات الفينومينولوجية للخبرات الإنسانية كما نجد في بعض دراسات الجزء الأول من قضايا معاصرة، كذلك تناول الهيرمينولوجيا وفق منظور فينومينولوجي. والفينومينولوجيا بالإضافة إلى ذلك تسرى في دراساته جميعاً، حتى تلك التي لا نتعرض لها بشكل مباشر. وسوف نظهر موقف حنفي في هذه الدراسات.(9)

يسعى حنفى في دراسته عن "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل" كما يخبرنا أن يتلمس بعض الإشارات إلى موضوعات الدين خاصة إلى موضوعه الرئيسي وهو الله ووضعه خارج الدائرة. ويرى أننا نستطيع أن نجد في مخطوطات هوسرل خاصة KIII تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية وظهور الله كغائية في التاريخ. كما نستطيع ثالثا أن نجد في حياة هوسرل الخاصة وفي الاعترافات التي أسر بها وهو على فراش الموت، إيماناً عميقاً بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانية الحرة ويتساءل في نهاية الأمر: هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟

خصص هوسرل لموضوع الله كما يذكر حنفي فقرة كاملة (الفقرة 58) في الجزء الأول من الأفكار بعنوان "تعالي الله خارج الدائرة".(38) بعد ذلك تأتي الخطوة الثانية من المنهج إعادة بناءه من حيث هو موضوع شعوري أى من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه من ثم تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول. يمكن للشعور إذن إن يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه أو كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه.

ويتحدث حنفي عن الله كموضوع حضاري موضحاً أن: كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان: البناء والتطور أو دراسة الحقيقة على إنها فكرة أو مثال Eidos ثم دراستها على إنها غاية أو اكتمال telos. فالله كموضوع خارج الدائرة يمثل الجانب الأول، الله كفكرة أو مثال أو بناء، الله كموضوع حضاري يمثل الجانب الثاني، الله كتطور وكغاية

وكاكتمال. ويرى حنفي الله كموضوع حضاري يبدو في الخلط بين الفلسفة واللاهوت في الشعور الأوروبي. (374)

يوضح حنفي أن لهوسرل موقفان: الأول عندما يضع الله خارج الدائرة (فيقضي على الله المتعالي المعروف في اللاهوت والدين) وبالتالي يكون أحد الرافضين للدين الرسمي (وللموقف الساذج)، والثاني عندما يعيد بناء الله كعقل مطلق في الشعور أو في التاريخ، ويبدو هنا وكأنه أحد المؤلهة للرياضة أو للحقيقة في التاريخ. ويضيف حنفي موقفاً آخر لهوسرل من خلال حديثه عن المنطق الفلسفي الذي هو في الحقيقة على ما هو معروف في تاريخ الفلسفة الحديثة صورة أخرى لله في الدين. حيث يتحدث هوسرل عن المطلق عندما يظهر في صورة منطقية خالصة أو عندما يبدو في تيار الشعور. بالإضافة إلى حديث هوسرل عن المطلق، إله العقل عند الفلاسفة، نجد أن الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علماً أو فلسفة أو منهجاً توحي بأنها طريق نحو الخالص، والخالص هو الشامل أو العقلي أو المثالي، بل إن هوسرل كثيراً ما يستعمل لفظ الطريق من .. إلى ليوحي بأن الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادي من الموقف الطبيعي الذي ساد العلوم الإنسانية خاصة علم النفس إلى العالم الروحي.

يؤكد حنفي أن اعترافات هوسرل في أواخر حياته تؤيد هذا التفسير من ان الفينومينولوجيا نزعة صوفية إشراقية. (383) انطلاقا من الاعترافات التي أدلي بها وهو على فراش الموت والتي نشرها اوستريشر Soterreisher ضمن كتابه "سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح".[10]

ويستخلص حنفي في النهاية أن أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة تدل على أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية تعد بمثابة حكمة الإشراق وتكون الفينومينولوجيا التي هي بدورها وريثة الإيمان التقليدي.

3- **العودة إلى عالم الشعور**

إن القرن العشرين فيما كتب حنفي هو بداية أزمة العلوم الإنسانية بل وبدء الضمير الأوروبي نفسه. والمحاولة العلمية الجادة في هذا الموضوع هي تلك التي قام بها هوسرل في آخر حياته بعد أن أسس الفينومينولوجيا، وأطمأن إلى أنه عثر في النهاية على هذا العلم الشامل، والذي جعلته الحضارة الأوربية مطلباً لها وغاية، في كتابه "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية". وهي ما يتناوله حنفي في عدة فقرات هي بوادر الأزمة، نشأة الفينومينولوجيا من خلال الأزمة خطوات المنهج

الفينومينولوجي، أزمة الشعور الأوربي.

لقد ظل المثل الأعلى للمنهج العلمي حتى أواخر القرن التاسع عشر هو منهج العلوم الطبيعية الذي يعد أهم مكاسب الحضارة الأوربية. ولقد تبنت العلوم الإنسانية منهج العلوم الطبيعية، ولكن بعد ذلك وفي أوائل القرن العشرين، بدأت الأزمة في الظهور. وتكشف للبعض أن الظاهرة الإنسانية ليست كالظاهرة الطبيعية. ومن ناحية أخرى، رأى البعض أن نموذج اليقين في العلم هو المنهج الرياضي. ومن ثم أخذت العلوم الإنسانية تنحو نحواً رياضياً، وتتبني المناهج الإحصائية، وأصبحت الظواهر كلها مجرد معادلات ورموز. ولكن حدثت أزمة ثانية، ففي هذه المرة أيضا ندت الظاهرة الإنسانية عن التحليل الرياضي، وظهرت نوعيتها المستقلة ولم يعد في الإمكان تحليلها على أنها مجرد مجموعة من التصورات الرياضية أو المفاهيم المنطقية.

وعلى مشارف هاتين الأزمتين بدأت الفينومينولوجيا في البحث عن منهج خاص للعلوم الإنسانية يحفظ نوعية الظاهرة ويميزها عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الرياضية وبالتالي يشق طريقاً ثالثاً وهو ما سماه بالفينومينولوجيا.

هذا ما يستدعى من حنفي في الفقرة ثانيا بيان نشأة الفينومينولوجيا من خلال الأزمة على النحو التالي:

بدأ هوسرل بمناقشة طبيعة الرياضة وماهيتها وقدم حلوله في رسالتيه للدكتوراه. ثم في عمله الفلسفي الأول "فلسفة الحساب" والذي رد التصورات والمفاهيم الرياضية إلى أسسها النفسية، أى حل أزمة الرياضة بإرجاعها إلى علم النفس وكان ذلك مقدمة لاكتشاف البعد الشعوري فيما بعد. ثم دخل هوسرل معركة ثانية لتحديد الصلة بين المنطق وعلم النفس فقد كتب قبل "بحوث منطقية" عدة مقالات عن "حساب التتابع" و"منطق المضمون"، وعن "جبر المنطق"، وكذلك "دراسات نفسية في المنطق الأولى".

وقد حلل هوسرل المنطق الرياضي، هذا المنطق لم يستطع أن يشق طريق الفينومينولوجيا لأنه لم يستطع البحث عن الماهية بالحدس القبلي وإقامة الفلسفة وعلم النفس على معرفة الماهية، ولقد أتت الفينومينولوجيا وقامت بدور حاسم في تطوير المنطق الرياضي ونقله من علم للصور المنطقية إلى علم للأنطولوجيا الصورية العامة، وأخيراً استطاعت الفينومينولوجيا شق طريقها وسط المنطق وعلم النفس في طريق ثالث وهو طريق الشعور، وبذلك استطاع علم النفس أن يتخلي عن ماديته كما استطاع المنطق أن يقضي على صوريته، أصبح علم النفس مادة للشعور والمنطق صورة له.

وفي خطوات المنهج الفينومينولوجي حيث يذكر حنفي أن هوسرل لم يكتف بوضع الفينومينولوجيا كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم الإنسانية مكون من خطوات ثلاث: تعليق الحكم، والبناء والإيضاح Eclaircissement وعلى العكس من الدراسون الذين يكتفون عادة بذكر الخطوتين الأوليتين يؤكد حنفي على الخطوة الثالثة باعتبارها الخطوة الوحيدة التي يظهر فيها لفظ منهج في تعبير هوسرل Kláungs méthode. المنهج الفينومينولوجي هو في حقيقته عند حنفي منهج للإيضاح وما الخطوتان الأوليتان إلا مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد "أفكار موجهة" دون أن يتم صياغتها في قواعد للمنهج.

ويبين معنى تعليق الحكم الذى يعني وضع العالم بين قوسين أى عدم الحديث عن الظاهرة المادية وإزاحتها جانباً، وإخراجها من موضع الاهتمام، وعدم التعرض لها، أو إصدار حكم عليها، ويرمي هوسرل من ذلك إلى القضاء على الاتجاه الطبيعي بالتفرقة بين "علم الماهيات" الذي يأخذ الماهية موضوعاً له "وعلم الوقائع" الذي يأخذ الواقعة موضوعاً له. كما يفرق هوسرل بين التعالي وبين المباطنة. وقد خصص محاضرات خمس سنة 1907 لهذه التفرقة في كتابه "فكرة الفينومينولوجيا". ويعني تعليق الحكم ثالثاً "قلب النظرة" من الخارج إلى الداخل ورفض رؤية الظواهر في المكان بل رؤيتها في الزمان، خاصة وأن الفينومينولوجيا قد نشأت أساساً كتحليل للشعور الداخلي بالزمان، فالشعور لديه يتكون في ثلاثة أبعاد للزمان التوتر Tension والاستدعاء rétention، والانتظار protention.

يأتي "البناء" كخطوة ثانية حيث يظهر الشعور كقصد متبادل مكون من قالب noése ومضمون noéme. وبذلك ينتهي هذا التعارض التقليدي بين الذات والموضوع، تكون الفينومينولوجيا تعبير عن الفكر المعاصر الذي لا يود اعتبار الموضوع شيئا بلا

منهج الإيضاح: وبعد اكتشاف البناء تأتي الخطوة الثالثة أعني لإيضاح مهمته توضيح الصلة بين الفينومينولوجيا والانطولوجيا، وكذلك الصلة بين الفينومينولوجيا وعلم النفس، وذلك لوجود ثلاث مناطق متداخلة: النفس، والبدن، والشئ، فالنفس موضوع الفينومينولوجيا والبدن موضوع علم النفس، والشيء موضوع الانطولوجيا، وهي المناطق الثلاث التي عرضها هوسرل في نظرية البناء فالفينومينولوجيا. ويفرق هوسرل بين أنواع عديدة من الإيضاح.

الإيضاح فيما يقول حنفي هو الحل النهائي لأزمة العلوم الإنسانية التي تقوم أساسا على الخلط بين المستويات أو على المزج بينها، والإيضاح ليس نظرية في المعرفة بل نظرية في الوجود يقوم على حفظ المستويات ثم على الربط بينها ربطاً صحيحاً. مهمة الإيضاح إذن هي الكشف عن الوحدة الباطنة في الوجود: وحدة المعرفة والوجود في الفينومينولوجيا، وحدة الذات والموضوع في الكوجيتو. خلاصة القول عند حنفي إن الإيضاح القائم على التمييز حركة إصلاحية في التاريخ، وذلك لأن مهمة الفينومينولوجيا مهمة إصلاحية، إن لم تبشر بعالم جديد، فعلى الأقل تحل أزمة العلوم الإنسانية.

يوضح حنفى فى أزمة الشعور الأوربي: أن الفينومينولوجيا ليست نظرية في الذاتية فحسب، بل هي أيضاً نظرية في العلاقات بين الذوات. وهناك نوعان من العلاقات الأول هو التجربة المشتركة التي يتم من خلالها الوصول إلى الموضوعية في العلوم الإنسانية وذلك باشتراك الذات مع الآخر في نفس التجربة الشعورية، والنوع الآخر من العلاقات بين الذوات هو التجربة المشتركة للحضارة كلها أو هو الشعور الجماعي، أو الشعور الحضاري. وبالتالي تظهر الفينومينولوجيا على أنها فلسفة في التاريخ يضع فيها الشعور الأوروبي في كل مرحلة جانباً من الفينومينولوجيا حتى تأتي آخر مرحلة فيه لتكملها وتضعها مرة واحدة وإلى الأبد.

يتحدث حنفى عن مصادر الشعور الأوروبى ونقطتا البداية والنهاية. ويرى أن هوسرل لا يتحدث كثيراً عن مصادر الشعور الأوربي إذ أنه يعتبر الحضارة الأوروبية خلقاً أصيلاً على غير منوال. ولا يذكر من مصادر الشعور الأوربي الثلاثة المتواضع عليها أعني المصدر اليوناني الروماني، المصدر اليهودي المسيحي، البيئة الأوربية نفسها، إلا المصدر اليوناني الروماني ويهمل إهمالاً يكاد يكون تاماً المصدرين الآخرين.

أزمة العلوم الإنسانية أخطر بكثير مما نتصور إذ أنها تعبر عن أزمة الإنسانية الأوروبية نفسها أو أزمة الوجدان الأوروبي؛ الذي فقد عالم الحياة، هذه الأزمة التي يعبر عنها هوسرل بعديد من الألفاظ، وعلى هذا تكون الفينومينولوجيا عند حسن حنفى دعوة مثالية من نوع جديد، مثالية الشعور، أو تياراً روحياً إشراقياً من نوع تقليدي مثل سقراط وأوغسطين، أو إن شئنا نزعة صوفية يسهل على أى اتجاه اجتماعي عملي – كالماركسية – رفضها. فهي وإن كانت قد جاءت كرد فعل لاخطاء علمية في العلوم الإنسانية التي تبنت العلوم الطبيعية أو العلوم الرياضية كنموذج لها، إلا أنها لم تكن

في نهاية الأمر سوى استكشاف لعالم الشعور[11].

كتب حسن حنفي في "حكمة الإشراق والفينومينولوجيا عن فلسفة الحضارات المقارنة (40). وتشمل المقارنة كما يخبرنا جوانب ثلاثة:

موضوعات موجودة عند الفيلسوفين وهي مادة المقارنة الأساسية مثل نقد كل منهما للاتجاه الصوري في المنطق وموقف كل منهما من الفلسفة اليونانية وتفضيلهما أفلاطون وتحليل الذاتية عند كل منهما على أنها قصد متبادل عند هوسرل واشتياق عند السهروردي ونظرية الحدس عند كل منهما وموقفهما من الرمز والمادة والإحساس والتخيل وموضوعات موجودة عند هوسرل يحاول تلمسها عند السهروردي مثل تحليل الزمان الباطني أو الكشف عن دور الآخر وموضوعات موجودة عند السهروردي يحاول تلمسها عند هوسرل مثل الموجودات النورانية، الموجودات المفارقة بوجه عام.

ويتناول حنفي خطأ نظرية المصدر الفارسي وعيوب المنهج التاريخي ينتقد فيها هنرى كوربان الذي ترجم عدة مؤلفات من هيدجر للفرنسية؛ لأنه لم يدرس موضوعه دراسة فلسفية خالصة واكتفي بالمنهج التاريخي (ص299). والحقيقة أن الفكرة العامة للمقارنة بين الظاهريات وحكمة الإشراق قدمها لنا كوربان في دراسة هامة تحمل عنوان "الفلسفة المقارنة". وقد ترجمناها ونشرناها بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويقارن بين المنهج الإشراقي والمنهج الفينومينولوجي. بالرغم من أن السهروردي لم يستخدم اللفظ بل يستعمل لفظ الطريقة. إلا أن هوسرل لا يستخدم اللفظ كثيراً إلا للإشارة إلى الإيضاح Klarung الذي يعتبره حنفي الخطوة الثالثة للمنهج بعد: التوقف عن الحكم، والتكوين، لا ينسي أن يذكر لنا أن المنهج عند هوسرل ليس مجرد قواعد رياضية باردة، بل هو موقف من الحياة يشير إلى اتجاه شعوري ورغم أن السهروردي لم يترك لنا قواعد في المنهج فإن لدينا تطبيقات مباشرة له مرة في المنطق ومرة في الوجود (305). ويقدم لنا التشابهات التالية بينهما في المنهج :

فالتوقف عن الحكم رياضة ومجاهدة، ليس وضع العالم بين قوسين بل هو تجربة ومعاناة تحدث للباحث من اجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل. يأتي لنا حنفي بنصوص سهروردية تشير صراحة للقصدية من حكمة الإشراق وإذا كان الزمان الشعور له أبعاد ثلاثة عند هوسرل فإن الزمان عند السهروردي أيضاً له أبعاد ثلاثة. وإذا كان الإيضاح هو مهمة التحليل الفينومينولوجي بالإصالة فإن حنفي يذكر لنا أن الإسراء والمعراج كانت وظيفتها عند السهروردي الإيضاح والتحقق المباشرة والرؤية الصافية

.(310)

ويخصص القسم الرابع للحدس والبرهان فهما معطيين للمنهج الإشراقي. ونجد لدى هوسرل نفس الشئ؛ فالفينومينولوجيا تطلب شيئين الأول المعطي الشعوري من خلال التجربة الحية والثاني التحليل العقلي لهذا المعطي ووضعه في مناطق الشعور (312).

ثم يتناول المنطق الإشراقي والمنطق الترنسندنتالي. فهما محاولة لإصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من آثار المشائية التي تعني لديه الصورية الفارغة وتلك كانت غاية هوسرل أيضاً من إعادة بناء المنطق الأرسطي وإقامة منطق ترنسندنتالي، أى منطق شعوري وإن كنا لا نجد عند السهروردي ما يعادل نقد هوسرل للنزعة النفسية في المنطق.

ويدور القسم السادس على ترتيب الوجود والانطولوجيا العامة؛ فإذا كان القسم الأول من حكمة الإشراق عن "ضوابط الفكر" بمثابة "فعل الشعور" فإن القسم الثاني منها عن "الأنوار الآلهية ونور ومبادئ الوجود بمثابة "مضمون الشعور"، وبالرغم مما يبدو على انطولوجيا السهروردي من طابع كوني، إلا أنها في حقيقة الأمر كما كتب حنفي انطولوجيا شعورية تقوم على تشخيص الطبيعة والخلاصة أن كثيراً من عبارات السهروردي التي أوردها في وصف أحوال السالكين لتشابه عبارات هوسرل التي كشف بها عن مضمون الفينومينولوجيا الروحي. (337).

ويخصص القسم السابع والأخير عن ماذا بعد حكمة الإشراق والفينومينولوجيا. إلا أن هذا القسم الذي يريد أن يكون استشرافاً لما بعد اكتفي بعرض الانتقادات الموجهة للفينومينولوجيا ورفضها، فهي تتلخص في كونها مثالية "لكن يمكن الرد على ذلك كله بأن المثالية موقف واقعي". وفي نفس الوقت يفيض في بيان الانتقادات لحكمة الإشراق لينتهي إلى أن البناء الشعوري أساس لبناء الواقع. قد يطبع الواقع بناءه على الشعور كما يطبع الشعور بناءه على الواقع، ولكن تظل العلاقة جدلية بين البناءين. وفي هذه اللحظة تعطينا حكمة الإشراق كما تعطينا الفينومينولوجيا مفتاحاً لفتح عالم الشعور والدخول فيه (345).

الهوامش:

[1] Les Méthodes d'Exégése essai sur la science des fondements, de la compréhension II m usul al – Figh. Le Caire 1965.

- l'Exégése de la phenomenology, l'etat actuel de la Méthode phénoménodogigue et son application an phénoméne religiux, Paris 1966 Dar al-Fikr al –Arabie, le Caire 1976, la Phénoménologie de L'Exégése essai d'une.
- Herméneutique existentiélle á partir du Nouveau testament, Paris, 1966 Dar al-Fikr, le Caire, 1987.

(2) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الكتاب السادس، مكتبة مدبولي القاهرة، ص228.

(3) المرجع السابق، ص231.

(4) المرجع السابق، ص243.

(5) "مناهج التأويل" هي موقفنا من التراث القديم لإعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة ابتداء من تحديات العصر. و"تأويل الظاهريات" تمثل عنده موقفنا من التراث الغربي بداية بدراسة الوعي الفردي؛ الذي أسسه ديكارت والوعي الجماعي الذي أكمله هوسرل في "أزمة العلوم الأوربية"، وصدر بيانها التأسيسي في "مقدمة علم الاستغراب"، المشروع والتطبيق المبدئي. و"ظاهريات التأويل"، هي الجبهة الثالثة "موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير" بداية بالصلة بين النص والواقع في العهد الجديد باعتباره نصاً دينياً مقدساً. يتلوه العهد القديم ثم القرآن في "المنهاج" حيث يتم عرضه موضوعياً في ثلاث دوائر متداخلة. الواعي الفردي، الوعي الاجتماعي، الوعي بالعالم. د. حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي، بيروت 2005، ص111.

(6) د. حسن حنفي: تأويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية. مكتبة النافذة الجزء الأول، القاهرة 2006 ص22.

(7) المرجع السابق ص30 سنضع في بقية الفقرة أرقام الاستشهادات قرين كل منها داخل المتن.

(8) Phenomenology of Medicine Islamic Medicine conference, Kuwait 29 Mar Ch.2 April 1982, P. 469-483.

- The Shores of Meridian Thought, Aphenomeological Analysis Da Oui magazine, Alberobélla, (BA), Italy 22-24, March 2001.
- Rcciprocity of Consiousness A phenomenology of Counseling Primary Relfections, International Association for Counseling, UNESCA, 4-7

August 1998.

- Phenomenology and Islam Phenomenloeive website World Phenomenlogical Institute, Boston 2000.
- Is Mulla Sadra A Phonemenologist? The Relation Theosaphy and Phenomenology, World Congress om Mulla Sadra, Tehran 21-25 May 2004.

(9) حسن حنفي: فينومينولوجيا الدين عند هوسرل في كتاب تطور الفكر الديني الغربي، دار الهادي، بيروت 2004، ص364 والإحالات التالية داخل المتن.

(10) رفض الدين الرسمي بعقائده وشعائره ومؤسساته كما يفعل الصوفية عندما يرفضون تصور الفقهاء للدين. يرفض هوسرل كل الجانب العقائدي في الدين لأنه يند عن العقل أو على الأقل تحتاج كل عقيدة إلى دراسة وافية قد تستغرق العمر.

- يرفض هوسرل الإيمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على أنه الطريق الموصل إلى الله، ولا يرضي إلا بإيمان الفيلسوف أى بالوصول إلى الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة أو حتى من الله. (384-385)
- هناك بعض الاعترافات الأخرى التي تدل على إن هوسرل يجد في الوصايا على الجبل ما يغنيه عن الفلسفة وعن التحليل الفينومينولوجي. بل لقد تحول في أواخر حياته من اليهودية إلى المسيحية الكاثوليكية بوجه أخص ولا يعلم ذلك إلا خلصاؤه وأحباؤه كما قبل على يد تلميذه وصديقه انجاردن طقس العماد وقد عبر هوسرل في أيامه الأخيرة عن بعض المواجيد التي يعانيها الصوفية في لحظات جذبهم. (387)، حسن حنفي: الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية.

(11) التذكاري شيخ الإشراق السهروردي، تصدير إبراهيم مدكور القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972 وأعيد نشره ثانية في كتاب حنفي دراسات إسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة وهي الطبعة التي تشير إليها الأرقام هنا في داخل المتن.

الهاجس السياسي في أعمال إمام عبد الفتاح إمام

يظهر الهاجس السياسى واضحاً جلياً فى كتابات وترجمات إمام عبد الفتح إمام خاصة ترجمة أعمال فيلسوفيه المقربين: هيجل؛ الذى ترجم له"أصول فلسفة الحق"، و"نصوصه السياسية" . كما ترجم عنه كتاب ميشيل متياس عن "هيجل والديقراطية"، والفيلسوف الثانى جون ستيورات مل، الذى ترجم له" أسس الليبرالية السياسية" و"استعباد النساء"، والأهتمام بالنساء جزء من الهاجس السياسى ومن هنا ترجم إمام عبد الفتاح كتاب" النساء فى الفكر السياسى الغربى"[1]. كما أصدر سلسلة متعددة الأجزاء حول الفيلسوف والمرأة. إنه هاجس ذو تجليات متعددة.

إلا أن ما يهمنا هنا بصورة مباشرة من تلك التجليات ، مؤلفاته فى الفلسفة السياسية والتى نذكر منها:" مسيرة الديقراطية"، و" دراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل"، و"الديمقراطية والوعى السياسى" و"الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى"، الذى طبع طبعات عديدة وأخيراً كتابه، الذى نعرض له فى هذه الدراسة "الأخلاق والسياسة: دراسة فى فلسفة الحكم"[2].

والهاجس السياسى ليس ببعيد وليس بجديد على جماعة الفلسفة فى مصر منذ امامهم الأول الشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ الإمام محمد عبده مروراً بكل من : عبد الرحمن بدوى، زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا، مراد وهبه، محمود أمين العالم حتى حسن حنفى وإمام عبد الفتاح إمام والأجيال التالية عليهم[3].

وتحول الجمر إلى لهب عند إمام عبد الفتاح منذ كتابه الطاغية ويأتى كتابه "الأخلاق والسياسة" ليكمل المسيرة الطويلة التى تجلت فى كتابه الطاغية. والعمل كما يخبرنا يتلمس فيه" قواعد البناء السياسى الجيد الذى يتيح خلق " الشخصية " الإنسانية المتكاملة للمواطن العربى" (ص7).

ويبدو لنا أن تحول الجمر لهباً كان نتيجة تيار ليبرالى واضح تدفق فى كتابات زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا؛ اللذان تتلمذ عليهما وزاملهما إمام عبد الفتاح خاصة ابان فترة

تدريسه بجامعة الكويت. ويظهر لنا فى صفحات عمله استشهادات متعددة من اعمالهما وترجماتهما[4].

يحدد لنا إمام عبد الفتاح عدة خطوات لتأسيس البناء الجيد لخلق الشخصية الإنسانية المتكاملة ، أولها هى أن نفهم فهماً سليماً ماذا يعنى نظام الحكم، هذا البناء هو الذى يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه ويكون فيه السيد صاحب السلطة. والنظام الوحيد الذى يكفل ذلك هو النظام الليبرالى الديمقراطى.

والخطوة الثانية هى بيان أن هدف البناء السياسى هو رعاية مصالح الناس بحيث تحل المناقشة والاقناع محل الارهاب وتحل صناديق الاقترع محل استخدام الرصاص. هدف البناء السياسى تمكين الفرد من البحث عن سعادته، أى أن يختار طريقه الذى يسلكه فى الحياة.

والخطوة الثالثة، هو أن نفرق بين الأخلاق والسياسة، فلكل مجاله، ومعناه ومغزاه، مجال الأخلاق سلوك الفرد ومجال السياسة سلوك الجماعة. ومن الأهمية البالغة أن لا نخلط بين هذين المجالين. يؤمن إمام عبد الفتاح إيماناً راسخاً لا يتزعزع كما يخبرنا أن تردى الأوضاع العربية يعود بالدرجة الأولى للنظام السياسى وليس إلى الأخلاق ولا إلى الدين كما يتوهم البعض. ويرى أن الأمر يحتاج إلى تضافر جهود المفكرين والمثقفين العرب لدراسة هذه العلاقة... فالأمة لن تنهض كما يخبرنا إلا إذا نهض فكرها السياسى.

ويتضح هدف إمام عبد الفتاح وحدود الخطوات الثلاثة السابقة فى الباب الأول من كتابه الذى كان بمثابة " مناقشات تمهيدية" حيث أكد فى الفصل الأول " حتمية النظام الديمقراطى" بوصفه أفضل أنظمة الحكم السياسى. وقدم فى الفصل الثانى مجموعة من الأفكار المبدئية عن " الحاكم .. والأخلاق". وهدف الفصل الثالث هو تحديد خصائص كل من مجال الأخلاق والسياسة. ودار الباب الثانى حول طبيعة التطور الثقافى ، عرض فى فصوله نماذج من اندماج الأخلاق، والقانون(السياسة) والدين فى المجتمعات البدائية.

وعلى امتداد الأبواب الثلاثة التالية، الثالث والرابع والخامس، تناول على التوالى الخلط بين الأخلاق والسياسة فى حضارات الشرق القديم وهو ما يهمنا؛ لأنه يتناول حضارات مصر والصين، والخلط بين الأخلاق والسياسة فى الفكر اليونانى خاصة لدى

أفلاطون و أرسطو. وخصص الباب الخامس للفكر السياسى عند المسلمين لبيان الخلط الظاهر بين الأخلاق والسياسة باعتباره الداء الذى مازال يسرى فى فكرنا ويترداد صداه عند الكتاب المحدثين حتى يومنا الراهن. منذ ابن أبى الربيع، والفارابى، والماوردى والطرطوشى لينتهى إلى أن ما قدموه كان فكراً يعكس عصرهم لكنه لا يصلح لبناء الدولة الحديثة التى ننشدها.

نجده فى المقابل يخصص البابين السادس والسابع للعصور الحديثة والمجتمعات الراهنة التى تفصل بين الأخلاق والسياسة حيث يتناول فى الباب السادس كل من: ميكافيلى وتوماس هوبز وجون لوك. ويعرض فى السابع نماذج من الديمقراطية فى انجلترا والولايات المتحدة وفرنسا واليابان. وهو يؤكد مسألة غاية فى الأهمية وهى أن الديمقراطية ليست نظاماً غربياً بقدر ما هى تجربة الإنسان بما هو إنسان. وفى الباب الثامن والأخير "مناقشات ختامية" يناقش وجهة النظر التى تنسف الديمقراطية الليبرالية والتى تسمى الاستبداد المتحضر، كما يناقش الأخلاق والسياسة فى العلاقات الدولية.

يبدأ إمام عبد الفتاح كتابه بتأكيد"حتمية الديمقراطية" فى الفصل الافتتاحى ، الذى يعرض فيه لثلاثة من فلاسفة السياسة الكبار أولهما فوكوياما الذى يناقش إمام أرائه تحت عنوان" الديمقراطية ونهاية التاريخ". ويبدو أن ما جعل إمام يعطيه هذه الأولوية هو ما أوضحه فوكوياما بإننا نشهد فى نهاية القرن العشرين سقوط الأنظمة الديكتاتورية، سواء السلطوية العسكرية اليمينية أو الشمولية الشيوعية اليسارية، لتفسح الطريق فى جميع الحالات أمام الديمقراطية الليبيرالية، التى أصبحت المطمح الوحيد فى مختلف المناطق والثقافات فى كوكبنا هذا. (ص:19- 20).

يتوقف إمام عبد الفتاح أمام المقدمات التى ارتكز عليها فوكوياما والنتيجة التى توصل إليها، وهى مقدمات كما يبين لنا مستمدة من فكرة أساسية فى فلسفة هيجل، والتى يرى فيها أن الرغبة فى نيل الاعتراف والتقدير هى محرك التاريخ، فهى التى تدفع البشر إلى الصراع حتى الموت لنيل الاعتراف من الأخر بقيمته وجدراته. ويعطينا إمام هوامش متعددة توضح قراءته الهيجلية لفوكوياما الذى ينطلق من أرضية هيجلية مستمدة من تفسير كوجييف لظاهريات الروح(هـ3 ص19) ويخفف من صعوبة وتعقيد مصطلحات فلسفة هيجل (هـ1 ص20) شارحاً جدل السيد والعبد (هـ1-2 ص 21).

ويهمنا النتيجة التى استلخصها إمام من المقدمات التى أنطلق منها فوكوياما، وهى إن الديمقراطية تجربة إنسانية جاءت بعد كفاح الإنسان وصراعه من أجل إثبات آدميته

وكرامته وقيمته. ومن هنا فإن العقل البشرى يفرضها، والأخلاق تحتمها للمحافظة على إنسانية الإنسان وحريته. فلا هى غربية ولا هى شرقية وإنما هى تجربة الإنسان بما. وقد أثبت النظام الديمقراطى هو إنسان. وقد أثبت النظام الديمقراطى قوته وصلابته وجدارته فى نهاية الأمر حتى أننا نستطيع أن نقول بحق أنه " نهاية التاريخ" أعنى نهاية تاريخ الصراع الأيدلوجى والسياسى بصفة عامة.(ص22) ويؤكد إمام أننا نريد فقط أن نلفت الأنظار بشدة إلى تمسحها كلها بالديمقراطية مما يعنى اعترافها الضمنى بقيمة هذا النظام وأهميته وجدارته، وهو اعتراف يعنى أن النظام الديمقراطى يمثل بالفعل نهاية تاريخ النظم السياسية لأنه النظام الأمثل للحكم. الديمقراطية هى النتيجة النهائية للصراع الطويل الدامى الذى خاضه الإنسان من أجل انتزاع اعتراف الآخرين بآدميته وكرامته وحريته.(24) ليؤكد بالبنط القوى أن الديمقراطية هى تجربة الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن جنسه أو دينه أو عاداته وتقاليده (25)

ويعرض فى الفقرة الثانية موقف مفكر أخر سار فى نفس الاتجاه الذى يؤمن بحتمية الديمقراطية وهو الفرنسي الكسي سدى توكفيل (1805 – 1859) ويتناول كتابه "الديمقراطية فى أمريكا" والتى تعتبر المساواة أحدى ركائزها، وأنها ظاهرة عالمية. وكيف أدى كتابه إلى تنشيط الديمقراطية فى أوربا.

ويعرض فى الفقرة الثالثة للعلاقة بين الديمقراطية والطبيعة البشرية اعتماداً على جون ديوى، الذى يرى أن النظام الديمقراطى هو النظام الأمثل والأفضل الذى تحتمه طبيعة الإنسان لكى تنمو (ص31).

وينهى إمام هذا الفصل بالتأكيد على أن النظام الديمقراطى بما يكفله من حرية ومساواة ، وبما يحققه من عدالة ، قد فرض نفسه على الأنظمة الأخرى وأزاحها من طريقه، ليصبح هو النظام السياسى للإنسان بما هو إنسان لا من حيث هو شرقى ولا غربى، ولكن من حيث هو إنسان فحسب ماهيته الحرية- كما قال هيجل بحق- ومطمحه أن تتحقق بالفعل فى عالم الواقع. ومن هنا جاءت " حتمية الديمقراطية" بوصفها تجربة سياسية فريدة. وسوف نعود فى نهاية البحث إلى مناقشة وجهة نظر معارضة للديمقراطية الليبرالية التى تسمى باسم "الاستبداد الديمقراطى" ص33 .

ويطرح إمام عبد الفتاح مجموعة من الأفكار المبدئية فى الفصل الثانى" الحاكم والأخلاق" وأهمها التمييز بين الأخلاق من ناحية والسياسة من ناحية أخرى أو الفضيلة

والقانون من الخلط الذى ورثناه عن العصور الوسطى عندما كان المفكرين السياسيين يعتقدون أن مهمة الدولة هى العمل على ادخال المواطن جنة الفردوس.

وإن الحكم عن طريق مفاهيم أخلاقية سذاجة كبرى، هو كارثة على جميع المواطنين؛ لأنه يحيل الحكم فى الحال إلى طغيان واستبداد. فالمفاهيم الأخلاقية، ذاتية وفضفاضة، وهى مالم تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة هى التى تحكم المجتمع، فسوف تستخدمها إرادة الفرد وتفرغها من مضمونها وتحكم حكماً ذاتياً تعسفياً قد يسوق الناس إلى السجون إن لم يكن إلى حبل المشنقة. ولهذا السبب فإن هيجل يفسر تحول الثورة الفرنسية إلى أرهاب، لأنها رفعت شعارات أخلاقية جميلة ونبيلة عن الحرية والأخاء والمساواة لكنها ظلت مفاهيم أخلاقية ذاتية ولم تتحول إلى قوانين تحكم وتطبق، فكانت النتيجة : الإرهاب. ص40 .

ويؤكد على ضرورة الوعى الأخلاقى الذى هو فى النهاية ذلك الجانب الباطنى الذى يبقى حتى ولو زالت العادات والتقاليد وامتنع العقاب الخارجى، لأن الوعى الأخلاقى يتطلب الشعور بالواجب والإحساس بالذات الحرة وهو أمر ينعدم فى المجتمعات التى تدمج الفرد مع غيره أو مع الحاكم. (ص62) . والواقع أن فكرة الوعى الذاتى بالغة الأهمية لمجال الأخلاق بقدر أهميتها للعلم والسياسة والتفكير (ص -63). الوعى الذاتى هو أساس الذاتية الفردية؛ فهو يعبر عن ماهعية الإنسان الحقيقى أنه اللامتناهى الحقيقى الذى يجعل للفرد قيمة وكرامة وقدسية، ويفصله عن أشياء الطبيعة من ناحية وعن الحيوانات من ناحية أخرى. هذا الوعى الذاتى الذى يشكل أساس الذاتية والفردية مفقود فى مجتمعنا فقد سرقت النظم السياسية منذ أقدم العصور الشطر الثانى من هذا الوعى. هذا الوعى الذاتى هو أساس الأخلاق الباطنية الحقيقية، فإذا انعدم لم يعد لدينا سوى الأخلاق الخارجية التى تعتمد على العقاب الخارجى.– (ص 64 –65).

يبدأ إمام عبد الفتاح الفصل الثالث "الأخلاق والسياسة" باقتباس من "أصول فلسفة الحق" لهيجل ليبين أن هناك مجالين متمايزين لا يجوز الخلط بينهما وهما: مجال الأخلاق الذى ينظم سلوك الفرد ومجال السياسة الذى ينظم سلوك الجماعة؛ بما يفرضه من قوانين سياسية هى التى تحكم الجماعة فى النهاية، يقول هيجل: "لقد كان التعارض بين الأخلاق والسياسة...موضع نقاش طويل بين الناس فيما مضى... والحق أن صالح الدولة وخيرها لهما مزاعم شرعية تختلف أتم الاختلاف عن شرعية صالح الفرد..."(ص 69)

يتناول إمام فى البداية الأخلاق التى حددها هيجل فى عباراته الجامعة" الأخلاق طبيعة ثابتة للإنسان لأن طبيعته الأولى هى وجوده الحيوانى المباشر" (ص 72). ويؤكد على امتداد هذا الفصل: إن الأخلاق مطلقة وثابتة، وإنها ذاتية داخلية، والتبادلية فى السياسية، وفاعلية الأخلاق، ونطاق الأخلاق، الجزاء، الغاية من الأخلاق، الأخلاق تنظيم سلوك الفرد، جوهر السياسة النفع والمصلحة، مصدر الأخلاق والسياسة ، السياسة استمرار للأمن والنظام، اتصال الأخلاق والسياسة، تشبع القانون بالأفكار الأخلاقية. وينهى هذا الفصل بالتأكيد على أن الأخلاق لا تصير فى مرتبة القانون وإن التقيا فى بعض الأحيان. بل يظل كل منهما محتفظاً بذاتيته. ومع ذلك تظل الأخلاق هى المهذب للشعور السياسى عند الجماعة، بل تظل العامل الأساسى فى تكوين القانون الوضعى عن طريق تهذيب ضمائر الأفراد الذين لا يألون جهداً فى استحياء ضمائرهم حين يوكل إليهم عمل القوانين أو تطبيقها. وتبذل الجماعة المتمدينة جهدها فى أن تزيد نصيب القانون من الأخلاق. والأمثل أن ندعو أفراد عصرنا أن يحققوا بالطريق القانون آمال العدل الطبيعى. (ص93)

ونمر سريعاً على الباب الثانى الذى تناول فيه " طبيعة التطور الثقافى" ، الذى يتناول فيه الفكرة القائلة أن التطور فى الكون كله يسير من التجانس إلى التمايز أو من الدمج والوحدة إلى الانفصال والتفرد. وإذا كان هذا القانون الذى كشف عنه هربرت سبنسر واضحاً فى العالمين المادى والعضوى فهو كما يؤكد إمام أشد وضوحاً فى التطور الثقافى.

ويظهر هم إمام الأساسى فى الباب الثالث " الخلط بين الأخلاق والسياسة فى الشرق القديم، أو الحكم الأبوى" ومن الطبيعى أن يفتتح هذا الباب بما قاله هيجل فى العالم الشرقى والذى ينص على " إن المبدأ الذى ترتكز عليه الحكومة الأبوية هو أنها تنظر إلى المواطنين على أنهم قصر. ويلاحظ أن شعوب الشرق القديم لم تكن تتصور وجود صورة أخرى للتنظيم السياسى غير صورة الملكية المطلقة التى تمارس فيها السلطة بأسم الآلهة. والحرية السياسية لم تخطر لهم على بال، فكانت فكرتهم عن الحرية مقصورة على عدم الخضوع لسيادة شعوب أخرى من جنس أو ديانة مغايرة لديانتهم أو جنسهم.(ص131) وكان المصريون القدما يعتبرون الملك صاحب الحق المطلق فى أرض مصر وسكانها أيضاً فهو يمكل الأرض ومن عليها بأمر من الآلهة. (ص134). ويهمنا هنا أن نلاحظ أن القانون السائد ، فى البلاد كلها هو إرادة فرعون المطلقة فهى التى تحكم الوزير أو حكام الأقاليم بناء عليها. ولكن من الصواب أن نقول أن الملك كان

يخضع بدوره للآلهة ماعت (Maat) آلهة العدالة والحق والقسطاس المستقيم.... ومن هنا فهو لا يستطيع أن يمارس وظيفته كحاكم إلا عن طريق الامتثال لفرائض هذه الربة. ولفظ ماعت يعنى باللغة المصرية القديمة " الحق والعدل لكنه أيضاً " النظام القديم" أو الكيان الأخلاقى الفطرى- ولا شك أن الحق وبقية الفضائل جزء من هذا النظام.(ص 138).

ومن مصر إلى الصين ويؤكد التشابه البنيوى فى سياسة الحكم فيهما . إذا ما أنتقلنا إلى الصين لوجدنا أن هيكل التنظيم السياسى فى الصين هو نفسه الذى فى مصر القديمة ، فالأمبراطور الصينى إما أنه إله أو يستمد سلطته من الآلهة وهو أحياناً " ابن الإله" أوممثل الموجود الأعلى ولهذا سميت مملكته " تيان شان" أى التى تحكمها السماء. (ص 143) وهو كما أشرنا يعتمد على ما اورده هيجل فى العالم الشرقى عن مصر والصين. ولهذا السبب نجد هيجل يقول، بوضوح، " أنه إذا كان الأساس الذى تقوم عليه الأسرة فى الصين هو الأساس الأخلاقى، فهو أيضاً الأساس الذى يرتكز عليه الدستور، إذا جاز لنا أن نتحدث عن شئ من هذا القبيل" . ومن الواضح أن هذا الاهتمام الأبوى من جانب الامبراطور يعنى أنه ينظر إلى رعاياه على أنهم أطفال قصر لا يستطيعون أن يتجاوزوا المبدأ الأخلاقى لمحيط الأسرة، ولا أن يظفروا لأنفسهم بأية حرية مستقلة، كما يجعل من هذا الكل أمبراطورية وحكومة وسلوكاً يتحول إلى كل أخلاقى واقعى لكنه، لا يملك " عقلاً" " ولا خيالاً حراً فى رأى هيجل".(ص 148). ويلاحظ فى النهاية عدة نقاط هامة هى أنه:

1. لا توجد فى التاريخ أمثلة تشهد بنجاح الحكومات التى تسترشد فى أعمالها بهذه المبادئ الأخلاقية المثالية.

2- إن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام، وينبغى أن يتعلم الناس طاعة القوانين لا طاعة الحكام.

3- إن اعتماد نظام الحكم على النموذج الأخلاقى الذى يضربه الحكام، وعلى الصلاح الذى تنطوى عليه قلوب المحكومين يعرض الدولة لأشد الأخطار.

4- أن الحضارات القديمة جهلت تماماً فكرة إخضاع الحاكم لقواعد، أو وضع قيود على سلطته، ذلك لأنه كان يُنظر إليه على أنه إله، أو منفذ للمشيئة الإلهية.(ص 149).

ويتابع فى الباب الرابع بفصليه الخلط بين الأخلاق والسياسة فى الفكر اليونانى وهو يرى وفق عبارة ارنست باركر فى "النظرية السياسية عند اليونان" أننا لا نتحدث عن السياسة باسلوب الفقه القانونى ، بل بأسلوب الفلسفة الأخلاقية (151ص) يخصص إمانم أحد الفصلين اللذان يتكون منهما هذا الباب لأفلاطون والثانى لأرسطو ويخبرنا فى نهاية الفصل الأول أن هناك عنصر هام لا بد أن نلفت إليه النظر فقد بدأ ينزح فى الفكر السياسى اليونانى وكان قائماً فى الفكر الشرقى وهو الدين وتقديس الحاكم، فلا أفلاطون ولا أرسطو تصور الحكام على أنهم آلهة أو أبناء الآلهة، أو حتى على أنهم الوسطاء بين الآلهة والناس، كما كان ينظر المصريون إلى فرعون أو الصينيون إلى الأمبراطور الصينى، وتلك خطوة تقدمية كبرى، سوف تستمر وتتدعم فى الفكر السياسى الغربى، رغم الانتكاسة التى ستطرأ على الفكر السياسى فى العصور الوسطى على نحو ما سنرى. (ص 167).

وحين ينتقل إلى أرسطو يخبرنا أنه ظل الدمج بين الأخلاق والسياسة قائماً فى فلسفة أرسطو على نحو ما كان فى مذهب أفلاطون: وهو هوية بين المجالين كان اليونانيون يعبرون عنها حتى فى أساطيرهم بقولهم:" أنه إذا كان أبوللو هو مفسر الأخلاق، فهو كذلك المعبر عن القانون" ومن ثم فسوف يكون من الخطأ أن نقول:" لقد وضع أرسطو علم السياسة علماً مستقلاً بذاته فقد ميز بينه وبين سائر الدراسات الأخرى ولا سيما الأخلاق وعالجه مستقلاً عن غيره". (ص171). وعلى نفس النهج يتناول الفكر السيايى عند المسلمين فى الباب الخامس على امتداد أربع فصول عند كل من ابن أبى الربيع، الفارابى، أبو الحسن الماوردى، أبو بكر الطرطوشى.

ننتقل فى الباب السادس إلى "انفصال الأخلاق عن السياسة" حيث يواجهانا فى العصور الحديثة ثلاثة من فلاسفة السياسة: نيقولا ميكافيللى، توماس هوبز، جون لوك. يعرض إمام فى تمهيد الفصل الأول لحياة ميكافللى وثانياً لكتابه الأمير، والقضايا التى يتناولها فيه ميكافللى (1469 – 1527) مثل: أنواع الأمارات، طرق الوصول إلى الحكم، الحكم الدينى، الأخلاق والسياسة. وينتهى إلى أن ماكيافللى لا يدعو الفرد إلى التحلل من القيم والمبادئ الأخلاقية، أو إلى الخروج عن مبادئ الفضيلة، أو شق عصا الطاعة على الضمير، بل على العكس لقد كان مهتماً بغرس المبادئ الأخلاقية عند الفرد بحيث لا كذب ولا خداع ولا يكون لديه رياء، ولا دس ولا نميمة...الخ أن كل ما يدعو إليه هذا الفيلسوف هو فصل الأخلاق التى هى مبادئ لسلوك الفرد عن السياسة

التى هى البحث عن صالح الجماعة، والمحافظة على الدولة وحمايتها، وتدعيم وجودها وبقائها.(ص 262).

ويعرض فى الفصل الثانى لجهود توماس هوبز(1558- 1679) الذى سبق وقدم دراسة مستفيضة حوله فى سفر ضخم تحت عنوان "توماس هوبز فيلسوف العقلانية". يعرض إمام عبد الفتاح فى عدة فقرات: الدولة مجتمع صناعى، العقد الاجتماعى، الأخلاق والسياسة، الدين والدولة. ويؤكد فى الخاتمة أن مع هوبز حدث تطور هام فى الفلسفة السياسية فهى لم تعد محاولة لبناء" يوتوبيا" ، ولا هى دراسة للمجتمع من " زاوية دينية" وإنما هى دراسة للواقع الذى يعيشه الناس بما ينطوى عليه من مشكلات... نجد مع هوبز أيضاً تدعيماً للانفصال بين الأخلاق والسياسة الذى بدأ ميكافللى دون التقليل من أهمية أى منهما، وإنما فقط تحديد " المجال" الخاص بكل منهما حتى لا يحدث الخلط بينهما. (ص277)

نجد مع هوبز لأول مرة تأكيداً " للحقوق الطبيعية" للفرد، حقه فى الحياة، والملكية، والدفاع عن نفسه....الخ فمزايا الحكم يجب أن تؤول بصورة محسوسة إلى الأفراد فى صورة سلام ودعة وأمن للأشخاص والملكية وهذا هو الأساس الوحيد الذى يقوم عليه تبرير الحكم أو حتى وجوده. – 278-

بل أصبحت هناك " مملكة واحدة" هى مملكة الإنسان، وأصبحت الدولة" صناعية" بشرية خالصة يخلقها الإنسان خلقاً على غير مثال، ومن ثم فهى دولة علمانية تهتم بشئون الإنسان فى هذا العالم. أكد هوبز على ضرورة خضوع الدين لاشراف الدولة، لا العكس، وهكذا اختفت الأزدواجية التى كانت قائمة فى العصور الوسطى بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، أو سيطرة الدولة بما فيها من قوانين.279

أخطأ هوبز فى غمرة حماسه لحماية المواطن، فى إقراره لسلطة الحاكم المطلقة، واعتبار الحاكم ليس طرفاً فى التعاقد الذى يتم بين المواطنين بعضهم البعض، يتنازلون فيه عن بعض حقوقهم الطبيعية لهذا الحاكم. وهو خطأ سوف يقوم " جون لوك" بإصلاحه عندما يجعل التعاقد المفترض بين الناس من ناحية والحاكم من ناحية أخرى، وبذلك يضع البذور الأولى للنظام الديمقراطى الحديث.

ونلاحظ أن إمام يقرن بين لوك وهوبز منذ بداية تحليله لفكر هوبز السياسى، يقول انتهى هوبز إلى ضرورة وجود سلطة قوية فى المجتمع تمنع الفوضى وتفرض النظام-

وهكذا انتصر للسلطة المطلقة. فى حين انتهى مواطنه جون لوك إلى تدعيم السلطة الشعبية ، وحق المواطنين فى عزل الحاكم(ص 265).

وهو يقرأ أعمالهما انطلاقاً من هيجل يقول : لم تفهم فكرة العقد الاجتماعى فهماً جيداً فى المكتبة العربية. وقل مثل ذلك فى " حالة الطبيعة" التى افترضها هوبز وجون لوك من بعده. ولهذا فأننا نجد فيلسوفاً مثل هيجل عندما يوجه انتقاداته ’إلى فكرة العقد الاجتماعى الذى تقوم عليه الدولة لا يفترض لحظة واحدة أنها مرحلة تاريخية مر بها الإنسان وانتقل فيها من الفطرة إلى التنظيم السياسى، لأنه كان على وعى تام بأنها افتراض منطقى ، أو تبرير عقلى لقيام الدولة.(ص 270)

وهذا ينقلنا إلى الفصل الثالث الذى يتناول فيه فلسفة جون لوك السياسة، الذى يحتل مكانة خاصة لدى إمام عبد الفتاح ، ذلك بسبب التأثير الكبير الذى مارسه على هيجل والذى يذكره إمام من الواضح أن تأثر هيجل– فى فلسفته السياسية التى عرضها فى "أصول فلسفة الحق" – بأفكار "جون لوك" ، كما تأثر بغيره من فلاسفة السياسة. ولهذا فأننا نراه يجعل من مقولة " الملكية" المقولة الأولى فى فلسفة الحق. فبعد أن أثبت أن للفرد شخصية لا متناهية رأى أن للإنسان حقوقاً على جميع الأشياء المتناهية يستمدها من كونه شخصاً أعنى وعياً ذاتياً لامتناهياً. فهو غاية فى ذاته، وليس وسيلة كبقية الأشياء. ومن ثم كان من حقه أن يضع يده على هذا الشئ أو ذاك. ووضع اليد هو " الملكية" . وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هى: فعل الحياة- استخدام الشئ- الاغتراب أو نقل الملكية إلى الغير. وينتهى هيجل إلى أن العمل، أو استخدام الشئ هو أساس الملكية، إذ لا يكفى " حيازة" فلان لقطعة من الأرض، بل لا بد أن يغير " شكلها" أن يحرثها، ويزرعها...الخ. وبذلك يمتزج جهده أو عمله بهذه الأرض. وها هنا فقط تكون ملكاً خاصاً له. 289

نرى هيجل ، فيما بعد ، يقرر أن المجرم بفعله يقرر العنف مبدأ عاماً ، أو هو يُشرع قانون العنف، ولهذا فأننا حين نعاقبه، فأننا نعاقبه بقانونه نفسه:" بل أننا بمعاقبتنا للمجرم، فأننا نكرمه ، ونرد إليه اعتباره بوصفه موجوداً عاقلاً، والذين ينظرون إلى القاب على أنه ردع أو إصلاح، إنما يضعون الناس مع الحيوانات على صعيد واحد.- 291-292

يعرض إمام عبد الفتاح فى الباب السابع " تجارب الديمقراطية فى الدولة المتقدمة" . فى أربعة فصول فى انجلترا والولايات المتحدة وفرنسا واليابان حيث تعرض هذه

التجارب للديمقراطية اللبيرلية وهى تتشكل بضغط من الشعوب التى خاضت مع حكامها صراعاً مريراً لكى تسترد حقوقها. وهو يهدف من ذلك بيان كيف انفصلت الأخلاق عن السياسة

فأصبح الأساس الأول فى قيام الدولة هو حقوق الناس الطبيعية التى أصبحت مقدسة لا تمس، ومن ثم فأن مهمة الدول هى أساساً حماية هذه الحقوق وإتاحة الفرصة أمامهم لممارستها. أصبح من حق الناس أن يحيلوا الحاكم إلى المحاكمة شأنه شأن أى مواطن آخر والتحقق معه وعزله من منصبه أو إجباره على الاستقالة. فلم يعد واجب الشعب السمع والطاعة بل أصبح هو صاحب المصلحة الأولى فى قيام الدولة. ولم تعد الديمقراطية تشترط على الحاكم أن يكون صالحاً فاضلاً بل خاضعاً مثل غيره من المواطنين لقوانين البلاد. يعرض إمام فى البداية لتاريخ الديمقراطية فى انجلترا، وللعهد الأعظم أو الماجنا كارتا Magna Carta وللبرلمان والنظام البرلمانى فى انجلترا والسلطات السياسية، والأحزاب . ويتناول فى الفصل الثانى الديمقراطية فى الولايات المتحدة مشيراً إلى تاريخ الديمقراطية بها، وأعلان الاستقلال، ودستور الولايات المتحدة والسلطة التنفيذية بمكوناتها والسلطة التشريعية. والعلاقة بين هاتين السلطتين ثم السلطة القضائية، والأحزاب، الديمقراطى والجمهورى. ويوضح استفادة الأمريكيون من جون لوك الفيلسوف الانجليزى ويستمدوا منه أفكار الثورة والأسلحة التى هاجموا بها الملك الانجليزى والبرلمان الانجليزى بل أطلقوا عليه لقب فيلسوف أمريكا (ص 335). ثم يعرض بعد ذلك للديمقراطية فى فرنسا والديمقراطية فى اليابان.

ولا يكتمل الحديث عن فلسفة الحكم إلا ببيان المناقشات الختامية التى يقدمها إمام عبد الفتاح إمام فى الباب الثامن والأخير. الذى يعرض فيه لمسألتين هما: الاستبداد الديمقراطى والأخلاق والسياسة فى المجتمع الدولى. يقول: لا بد أنن نناقش فى الخاتمة تلك الفكرة التى تهدم الديمقراطية اللبيرالية من أساسها على نحو ما تطبقها هذه الدول وتصورها على أنه ضرب من الاستبداد الديمقراطى (ص383)

إذا كانت عصور التاريخ البشرى قد شهدت ألواناً من الظلم والطغيان والاستبداد القديم باسم الاستبداد المتخلف فهو فج وواضح فى ظلمه وطغيانه، أما الاستبداد الحديث فهو لون آخر يسميه الاستبداد المتحضر. وهو يضرب مثلاً لهولاء المفكرين الذين يبررون الاستبداد بالفيلسوف الإنجليزى جون لوك(1632- 1704) الذى صدر له عام 1690 كتاب " رسالتان فى الحكم" وهو كتاب" يفسر ويبرر نظاماً قائماً فعلاً ،

ويفقد الأصالة الفكرية لدرجة ملفتة، على الرغم من أنه يقال أن يعتبر مؤسس النهضة والتنير فى بريطانيا وفرنسا..."

وما قاله لوك فى مواجهة حق الملوك الألهى ليس سوى إسناد النظام البرلمانى إلى الإرادة الشعبية؛ فكان بذلك أسبق الفلاسفة إلى منافقة الشعوب لتبرير الاستبداد" وإذا كانت إنجلترا قد اتخذت من الديمقراطية الليبرالية نظاماً لها إطمأنت إليه ووثقت به وفتح أمامها آفاق المستقبل، فإن المؤلف يعيب عليها أن التمثيل النيابى كان فى البداية يتخذ شكل الوكالة الإلزامية. - 385-

ويضرب المؤلف عدة أمثلة على تزييف التمثيل النيابى عن طريق المتاجرة فى مقاعد البرلمان (ص386)

وقل الشئ نفسه فى فرنسا، فقد كان لا بد للطبقة البرجوازية الصاعدة من مفكر يدافع عنها، ولقد وجدته كما يوضح إمام فى شخصية المحامى شارل دى مونتتسكيو Ch.de Montesquieu (1755-1689) الذى استعار أفكاره كلها من الفكر الإنجليزى، فقد زار إنجلترل وحضر جلسات البرلمان الإنجليزى، وعاد ومعه كل مؤلفات الإنجليز السياسية. (ص387)

وهكذا نجد أن الجمعية الوطنية – فى رأى المؤلف- بعد أن سجلت الإرادة الشعبية فى إعلان حقوق الإنسان بمجرد انعقادها عام 1789، لم يلبث أن خالفت المبادئ التى أعلنتها، وصاغت دستوراً هو أقرب إلى المصالحة مع الملكية منه إلى المصالحة الشعبية، يضيف أن فرنسا ظلت بعد الثورة تئن تحت حكم البرجوازية الذى هو حكم الأقلية، وهو حكم مقطوع الصلة بإرادة الشعب. (ص389)

يناقش إمام عبد الفتاح موقف عصمت سيف الدولة عن "الاستبداد الديمقراطى" حيث يتناول الأفكار الأساسية فى كتاب على النحو التالى: الديمقراطية الحاكمة والمحكومة، الاستبداد المتحضر، المتاجرة بمقاعد البرلمان، الاستبداد البرلمانى ويجمع المؤلف جهده لنسف النظام البرلمانى من جذوره، مركزاً على البرلمان الإنجليزى الذى هو أعرق النظم البرلمانية جميعاً. (ص390)

1- هو أن الديمقراطية ليس لها شكل واحد محدد ينبغى أن يطبق بحرفيته. فالمهم هو أسس الديمقراطية: الحرية والمساواة، وحق الشعب فى أن يحكم نفسه بنفسه، وإن يعزل الحاكم إذا انحرف.

2- أن النظام الديمقراطى لم يظهر بغتة، بل كان ثمرة كفاح طويل خاضته الشعوب ضد المستبدين والطغاة، ومن ثم فهى" تجربة الإنسان بما هو إنسان".

3- أن الديمقراطية ممارسة بمعنى أنها لا تكون فى بداية تطبيقها مكتملة، بل لا بد أن تقع أثناء الممارسة أخطاء كثيرة.

4- ينبغى علينا أن لا نشعر بحرج أو غضاضة فى الاستفادة من الأنظمة الديمقراطية المتقدمة أياً كان شكلها.

5- هناك درس هام علينا أن نعيه حيداً هو أن لا نخلط بين الأخلاق والسياسة على نحو مافعله المفكرون السياسيون فى تراثنا.

6- وعلينا أن ننتبه أيضاً إلى الجانب الآخر من الصورة وهو وصف المجتمع بأنه عائلة واحدة ، فهو يتردد كثيراً ، ويهلل له البعض مع أنه بالغ الخطأ ، لأن الأسرة أو العائلة مفهوم أخلاقى وليس مفهوماً سياسياً.

7- فكرة هامة أخرى وهى أنه "لا ديمقراطية فى الأسرة" ومن ثم فالحديث عن ديمقراطية الأسرة أنما هو تعبير خاطئ لأنه يخلط بين مجالين ينبغى التمييز بينهما.

8- معنى ذلك أن النظام الديمقراطى نظام سياسى يطبق على الشعب بمفهومه السياسى، وأن هناك جيوباً أو مجالات تخرج عن هذا النطاق كالأسرة، والمدرسة، والجيش... الخ 404- 405 – 406- 407.

ينتقل إمام عبد الفتاح فى الفصل الأخير لمناقشة الأخلاق والسياسة فى المجتمع الدولى، حيث يناقش فى الفقرة الثانية منه الانتقال من الأخلاق إلى القانون الدولى. فيعرض للبعد الأخلاقى لقانون العلاقات الدولية ونقد هذا الاتجاه

ورغم هيجلية إمام عبد الفتاح المعروفة والتى صرح بها فى كتابه " تجربتى مع هيجل" وأشار العديد من الباحثين إلى تشبعه بالجدل الهيجلى منذ دراسته الأساسية " الجدل عند هيجل" فإنه قد يتراءى للقارئ أن جدل إمام عبد الفتاح فى هذا العمل جدل ثنائياً وليس جدلاً ثلاثياً وذلك منذ العنوان الثنائى الأخلاق والسياسة. ولا تضيف العبارة الشارحة للعنوان جديداً، ونفس الأمر هو ما نجده فى تبويب العمل فالبابين الأول يطرح القضية والثامن يناقشها والأبواب الثلاثة الثانى والثالث والرابع تتوقف عند الأخلاق والخامس والسادس حول السياسة.

ويلاحظ حضور أعمال إمام عبد الفتاح السابقة فى تلك الاستشهادات التى يوردها والتى يغلب عليها الاهتمام السياسى، فهو يشير إلى دراسته" مسيرة الديمقراطية" مرتين (ص22 –253) و"أفكار ومواقف" ثلاث مرات (ص 78- 81 – 433) وتوماس هوبز على امتداد الفصل الذى تناول فيه أفكار الفيلسوف (من 266حتى 275) إلا أن الحضور الطاغى فهو الاحالة الدائمة والكثيرة إلى كتاب " الطاغية" دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" حوالى 18مرة (انظر صفحات 33- 39- 44- 85- 90- 109- 133- 190- 253- 209- 284- 293- 299- 434- 298- 399) .

هذا بالإضافة إلى اعتماده الكبير على هيجل ومؤلفاته عنه وترجماته له. لقد أشار إلى " تطور الجدل بعد هيجل (ص394) و"موسوعة العلوم الفلسفية" (ص63) والعقل الشرقى(ص72 – 148) وظاهريات الروح (ص 19- 20- 21) والمنهج الجدلى (ص40- 41 – 64) والاستشهادات الأكثر حضوراً والتحاماً فى بنية الكتاب تأتى من أصول فلسفة الحق 41 – 69- 270- 289- 292- 423- 426).

يشير إمام إلى تأويل الكسندر كوجيف لفلسفة هيجل فى ظاهريات الروح والتى تركزت فى قرأته حول فكرة نهاية التاريخ وتفسير جدل السيد والعبد(ص19) ويشرح على امتداد صفحتين كاملتين هذه النظرية عند هيجل ويتوقف خاصة عند الوعى الذاتى وعند رغبة الإنسان فى نيل الاعتراف وجدل السيد والعبد (ص20- 21).

ويشير إلى خطورة الأفكار الأخلاقية التى لا تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة تحكم المجتمع حتى لا تتحول الثورة إلى أرهاب ويستشهد بتفسير هيجل تحول الثورة الفرنسية إلى الأرهاب اعتماداً على ما اورده فى المنهج الجدلى عند هيجل ويؤكد على ضرورة الاقناع كما أوضح لنا هيجل فى" أصول فلسفة الحق"(ص41) ويفيض فى تأكيد أهمية فكرة " الوعى الذاتى" لمجال الأخلاق وأهميتها للعلم والسياسة والتفكير. بل ويفسر عن طريق الوعى الذاتى الظواهر السلبية فى مجتمعنا أنطلاقاً من موسوعة العلوم الفلسفية(ص 632)

ويبين فى بدية الفصل الثالث الأخلاق والسياسة أن الأخلاق طبيعة ثابتة للإنسان كما أوضح هيجل ذلك فى "العقل فى التاريخ (ص72) وهو يستشهد فى عنوان الفصل بقول هيجل فى أصول فلسفة الحق"، "إن التعارض بين الأخلاق والسياسة- موضع نقاش طويل بين الناس فيما مضى- والحق أن صالح الدولة وخيرها لهما مزاعم شرعية تختلف أتم الاختلاف عن شرعية الفرد. ولهذا السبب نجد هيجل يقول، بوضوح، "أنه إذا

كان الأساس الذى تقوم عليه الأسرة فى الصين هو الأساس الأخلاقى، فهو أيضاً الأساس الذى يرتكز عليه الدستور، إذا جاز لنا أن نتحدث عن شئ من هذا القبيل..." ومن الواضح أن هذا الاهتمام الأبوى من جانب الأمبراطور يعنى أنه ينظر إلى رعاياه على أنهم أطفال قصر لا يستطيعون أن يتجاوزوا المبدأ الأخلاقى لمحيط الأسرة،ولا أن يظفروا لأنفسهم بأية حرية مستقلة، كما يجعل من هذا الكل أمبراطورية وحكومة وسلوكاً يتحول إلى كل أخلاقى واقعى لكنه، لا يملك عقلاً ولا خيالاً حراً فى رأى هيجل. 148

لا بد فى النهاية أن نلاحظ فى النهاية عدة نقاط هامة هى أنه:

1. لا توجد فى التاريخ أمثلة تشهد بنجاح الحكومات التى تسترشد فى أعمالها بهذه المبادئ الأخلاقية المثالية.

2- إن الحكم يجب أن يستند إلى القوانين لا إلى الحكام، وينبغى أن يتعلم الناس طاعة القوانين لا طاعة الحكام.

3- إن اعتماد نظام الحكم على النموذج الأخلاقى الذى يضربه الحكام، وعلى الصلاح الذى تنطوى عليه قلوب المحكومين يعرض الدولة لأشد الأخطار.

4- الواقع أن الحضارات القديمة جهلت تماماً فكرة إخضاع الحاكم لقواعد تسمو عليه، أو وضع قيود على سلطته، ذلك لأنه كان يُنظر إليه على أنه إله، أو منفذ للمشيئة الإلهية. 149

وتتضح القراءة الهيجلية للسياسة عند إمام عبد الفتاح بصورة أكثر تحديداً فى الفصل الخامس من كتابه الذى يبين استقلالية وتجاوز وانفصال السياسة عن الأخلاق كما يظهر فى النماذج التى يعرضها لنا خاصة لدى كل من هوبز ولوك فى فكرة العقد الاجتماعى. وهو يرى أن هذه الفكرة لم تفهم فهماً جيداً فى العربية وقل مثل ذلك فى " حالة الطبيعة" التى افترضها هوبز ولوك وأن كنا نجد- كما يقول- فيلسوفاً مثل هيجل يوجه انتقاداته إلى فكرة " العقد الاجتماعى" الذى تقوم عليها الدولة، الذى لا يفترض لحظة واحدة على أنها مرحلة تاريخية مر بها الإنسان وانتقل فيها من النظرة إلى التنظيم السياسى؛ لأنه كان يقوم على وعى تام بأنها افتراض منطقى أو تبرير عقلى لقيام الدولة، كما جاء فى "أصول فلسفة الحق" (ص270)

وحين يتناول إمام فى الفصل الثالث من هذا الباب جون لوك يبين أهمية لوك فى تشكيل أفكار هيجل فى أصول فلسفة الحق يقول: من الواضح أن هيجل – تأثر فى

فلسفته السياسية التى عرضها فى " أصول فلسفة الحق"- بأفكار جون لوك كما تأثر بغيره من فلاسفة السياسة. ولهذا فأننا نراه يجعل من مقولة الملكية المقولة الأولى فى فلسفة الحق. فبعد أن أثبت أن للفرد شخصية لا متناهية رأى أن للإنسان حقوقاً على جميع الأشياء المتناهية يستمده من كونه شخصاً أعنى وعياً ذاتياً لا متناهياً. فهو غاية فى ذاته، وليس وسيلة كبقية الأشياء. ومن ثم كان من حقه أن يضع يده على هذا الشئ أو ذاك. ووضع اليد هو الملكية. وتتمن الملكية ثلاث لحظات هى : فعل الحيازة- استخدام الشئ – الاغتراب أو نقل الملكية إلى الغير. وينتهى هيجل إلى أن العمل ، أو استخدام الشئ هو أساس الملكية. إذ لا يكفى حيازة فلان لقطعة من الأرض، بل لا بد أن يغير شكلها أن يحرثها، ويزرعها...الخ. وبذلك يمتزج جهده أو عمله بهذه اللأرض. وها هنا فقط تكون ملكاً خاصاً له. 289

مثلما يشير إلى أصول فلسفة الحق فى نتائج فلسفة لوك(ص 241) وهو نفس ما يفعله فى الباب الثامن بالإشارة إلى كتابه" تطور الجدل بعد هيجل" (ص 394) ويؤسس أفكاره عن الأخلاق والسياسة فى المجتمع الدولى على ما قدمه هيجل فى أصول فلسفة الحق.

إذا كان لهيجل كل هذا الحضور فكيف يمكن تفسير ظننا أن جدل إمام ثنائى مقابل جدل هيجل الذى شغل به فيلسوفنا فى معظم دراساته هل تلاشى الجدل الثلاثى أمام ثنائية العمل الذى نحن بصدده، الأخلاق والسياسة. الحقيقة أننا بإزاء مسارات متعددة فيما يقدمه إمام عبد الفتاح فى كتابه الذى يمثل اسهاماً يتجاوز فلسفة السياسة وتاريخها إلى ضرورة وكيفية ومكانة الديمقراطية بين نظم الحكم المختلفة فى حياتنا السياسية التى تتوارى فيه الِخاصية الطبيعية لحقوق الإنسان وتتحول فيه الأنظمة القانونية والدستورية للحكم إلى نظم أسرية وعائلية أو عسكرية تسلطية يسودها النظام الأبوى وتختفى فيها الفردية والوعى الذاتى.

ينشغل إمام فى عبارة محددة واضحة بواقعنا السياسى المصرى وأفاته وتصوراته السلبية ومفاهيمه الأبوية المنحدرة من النظم التسلطية التى عانينا منها كثيراً. هذا ما دفعه إلى كتابه الذى يعد من وجهة نظرنا المجلد الأول من هذا العمل" الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" . ومن هنا يتجلى الجدل النظرى إلى الواقع العملى ويظهر احساس إمام الواقعى بما يحدث فى أيامنا هذه وفى مدننا تلك.

يتضح لنا حضور الواقع السياسى المصرى من تلك النماذج التى يقدمها إمام عبد الفتاح إمام لبيان ضرورة الفصل بين الأخلاق والسياسة

يقول أن أولئك الذين كانوا يوماً من أنصار الحكم العسكرى وأحد أعمدته، عادوا فى النهاية وتبرأوا منه، واعترفوا بأن الديمقراطية أهم من السلاح ، وفسروا هزيمة يونيو 1967 بقولهم" كيف نسوق شعباً كالأغنام إلى المعركة ، ونريد له الانتصار..؟أن هذه الهزية البشعة كانت نتيجة حتمية لغياب الديمقراطية الحقيقية" وينتهون إلى أن "الهزائم طبيعية تندفع إليها المؤسسة العسكرية التى لا تفكر بصوت ديمقراطى" . ولقد نحا كثيرون من رجالات الثورة المصرية (أو المؤسسة العسكرية) هذا المنحى... لكن بعد فوات الأوان، وحيث لا ينفع ندم. 431- وينبه إلى ما نجده فى فكرنا السياسى القديم من ضروب الخلط بين الأخلاق والسياسة. أن بعض الكتاب المسلمين المعاصرين يقعون ، للأسف ، فى هذا الخلط نفسه حتى الأن. فما زالت الأفكار القديمة هى المسيطرة على أذهانهم، فهم يرددون ما قاله: "الماوردى" وغيره من الصفات الأخلاقية الواجب توافرها فى الحاكم- مع أنه لا عذر لهم فى ذلك.

وإذا كانت هناك سلبيات– وهى موجودة وكثيرة- كما يقول جوانب سيئة كشفت عنها ممارسة الديمقراطية اللبيرالية، فإن أحداً لا يلزمنا بنقلها إلى مجتمعنا، علينا فقط أن نخذ الجوانب الإيجابية الحسنة التى يمكن أن نستفيد منها فى تطوير المجتمع، ونستبعد العناصر السلبية التى يمكن أن تهدمه. 436

لم يكن إمام عبد الفتاح فى كتابه" الأخلاق والسياسة: دراسة فى فلسفة الحكم" بعيداً عن مصر وحرية أبنائها وحقوق الإنسان فيها. كما يتضح من بنية العمل وفى كل من المقدمة والخاتمة التى يؤكد فيها على ضرورة وحتمية الجديمقراطية ويقف عند النظام السياسى الأبوى فى مصر القديمة مثلما يفعل مع الصين ويرجع أسباب ما نحن فيه من نظرة تقديسية للحاكم لما ورثناه عن الفكر السياسى الأسلامى الذى يفيض فى الحديث عنه فى الباب السادس.

فهى أن الحكم عن طريق مفاهيم أخلاقية ليس حكماً نسعد به، أو نسعى إليه، فتلك سذاجة كبرى لأنن هذا اللون من الحكم هو كارثة بكل المقايسس على جميع المواطنين أنه يحيل الحكم فى الحال إلى طغيان واستبداد. فالمفاهيم الأخلاقية ، ذاتية وفضفاضة ، وهى ما لم تتحول إلى قوانين سياسية مستقرة هى التى تحكم المجتمع ، فسوف تستخدمها إرادة الفرد وتفرغها من مضمونها وتحكم حكماً ذاتياً تعسفياً قد يسوق الناس

إلى السجون إن لم يكن إلى حبل المشنقة- ولهذا السبب فإن هيجل يفسر تحول الثورة الفرنسية إلى أرهاب، لأنها رفعت شعارات أخلاقية جميلة ونبيلة عن الحرية والأخاء والمساواة لكنها ظلت مفاهيم أخلاقية ذاتية ولم تتحول إلى قوانين تحكم وتطبق، فكانت النتيجة : الإرهاب. 40-

ومثلما يتحدث عن ديكتاتورية الحكام يتحدث عن نفاق الجماهير ويرجعنا إلى كتابه الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" ص 16- 17 من الطبعة الثالثة – مكتبة مدبولى بالقاهرة عام 1997، ومقالته عن النفاق الجمعى فى جريدة القاهرة. ص11 الهامش. وبين ديكتاتورية الحكام ونفاق الجماهير تتأكد حتمية الديمقراطية التى علينا أن نضيف إليها قبلها وبعدها العدالة الاجتماعية.

الهوامش

1- ترجمة إمام عبد الفتاح إمام: أصول فلسفة الحق، مكتبة مدبولى، القاهرة 1996 . ونصوص من كتابات هيجل السياسية المبكرة، مكتبة مدبولى، القاهرة. وترجمة كتاب ميشيل متياس: هيجل والديمقراطية، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الثانية.ترجمة كتاب جون استيورات مل: أسس اللبيرالية السياسية، مكتبة مدبولى، القاهرة، وكتاب : استعباد النساء، مكتبة مدبولى، القاهرة.

2- قدم لنا إمام عبد الفتاح عدة مؤلفات فى الفلسفة السياسية: وهى "مسيرة الديمقراطية... رؤية مستقبلية" دار زويل، القاهرة، 1996، ودراسات فى الفلسفة السياسية عند هيجل، دار الثقافة بالقاهرة 1993 ، الديمقراطية والوعى السياسى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 2006. الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى"، عدة طبعات، عالم المعرفة، الكويت، 2000 وكتاب الأخلاق والسياسة، دراسة فى فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.

3- راجع دراستنا الفلسفة والثورة فى مصر من أعمال ندوة جامعة كوميلتنسى بمدريد، ديسمبر 2021 لم تنشر بالعربية ونشرت ترجمتها الفرنسية، مجلة دوجما سبتمبر 2013 ترجمة د. منى سرايا.

4- يستشهد إمام عبد الفتاح بأعمال زكى نجيب محمود: الثورة على الأبواب، فى تحديث الثقافة العربية ، حياة الفكر فى العالم الجديد، تجديد الفكر العربى صفحات 48، 66، 181، 334، 398، 427، 435 مثلما يشير إلى فؤاد زكريا وترجماته، خاصة العرب والنموذج الأمريكى، وترجماته لكتاب رسل حكمة الغرب، وماركيوز العقل والثورة، وردولف ميتس الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ويستشهد به صفحات 49، 101، 161، 403، 436.

صلاح قنصوه :الفلسفة رؤية و موقف وحوار

علينا ان نقدم مجموعة افتراضات تهيئ لنا إمكانية التعامل مع جهد صلاح قنصوه الفلسفي المتنوع الخصب،الذي يصعب في الحقيقة تناوله وتحليله إلا في إطار تكوين الرجل والعصر الذي قدم فيه أعماله ونظرته هو او موقفه من مجمل التغيرات الثقافية والاجتماعية لهذا العصر القلق المضطرب،الذي روج فيه للفكر الواحد والرأي الواحد والمثقف(المفكر)الواحد.

ومن هنا علينا ان نتناول جهد كل مفكر و أعماله علي مستويين : المستوي الاول تكوينه ، سواء الثقافي العام او الفلسفي المتفرد، والمستوي الثاني تفاعله،أو قل موقفه العام من تاريخه ومجتمعه. والحقيقة ان الإلمام العام بتفصيلات التكوين ، وتحليل المواقف المختلفة شي يتجاوز نطاق الدراسة الحالية[1] ، الا انه في حاجة هامة ان ينجز باعتبار إن ما قدمه صلاح قنصوه ، جزء من الفضاء الفلسفي في مصر خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وحتى الان .

وعلينا أيضا تفسير توجهات كتابات صلاح قنصوه ؛ التي مع قلتها النسبية مكونا أساسيا للجيل الذي نشا في الفترة المشار اليها . وهذه الاعمال هي: فلسفة العلم،الموضوعية في العلوم الإنسانية: عرض نقدي لمناهج البحث، فلسفة العلوم الاجتماعية ، نظرية القيم في الفكر المعاصر، والمثال والواقع . الفكر والدين والسياسة وبالطابع فإن الأبحاث والدراسات المتفرقة التي نشرها ، او القاها في ندوات ومؤتمرات عربية ودولية، والتي من الصعب في هذا السياق سردها الا انها تنتمي لنفس القضايا والموضوعات التي تعرض لها في كتبه مستخدما في نفس المنهج العقلاني النقدي واللغة المتميزة التي ينفرد بها، وهي لغة موحية ، رشيقة ، مكثفة ساخرة ، حادة معا [2] يهمنا من هذه الأبحاث والكتابات ، والتي تمثل اضافة خاصة ما يتعلق منها بالجمال والعمل الفني وما يدور حول النقد الثقافي[3] او محاولة تفسير عزوف قنصوه عن الكتابة او قلة كتاباته النسبية يبدو وكأنه يتجاوز مسالة المزاج الشخصي كما سيتضح لنا ، فكثيرا ما يطلب منه المساهمة في ندوات ما أو المشاركة بدورية ما ويتكرر الطلب إليه ويتكرر الإرجاء منه، مع مشاركته الجادة في الندوات . فهل مسالة تفضيل الشفاهية علي الكتابة ، والتي تضعه في محور أفلاطون/ دريدا يجعلنا نضع ايدينا علي معنى يلفت النظر،

ألا وهو عدم تجميد الفكر او قولبته، واعتباره الحوار مبدا أساسيا في أعماله الفلسفية والسياسية واذا اضفنا الي ذلك، ملاحظة مسألة أخري أساسية تتعلق بطبيعة الموضوعات التي يعالجها التي تبدو من عناوين كتبه ، هي خلوها تماما من أسماء الاعلام او تيارات الفلسفة ، فهي لا تحمل اسم فيلسوفا معين او تيارا فلسفي محدد ، ذلك ان صلاح قنصوه يتجه ببحثه للمجالات وللقضايا والمشكلات الفلسفية اكثر مما يتجه إلى الفلاسفة والمذاهب ، حيث تتجاوز كتاباته تاريخ الفلسفة الي الفلسفة نفسها . ويكاد ينفرد قنصوه الذي يميز في كتاباته بين المشاكل الحقيقية التي تهم الإنسان الحي في المجتمع المعاصر وبين المشاكل الزائفة التي تثار وينشغل به المثقفين لإبعادهم عن المشكلات الحقيقية[4] أقول يكاد ينفرد بتوجيه بحته الفلسفي ودراساته العلمية نحو التفكير والتفلسف في قضايا الفلسفة وليس تاريخ الفلسفة.

ان قضايا التفلسف والتفكير عند قنصوه هي القضايا الي تتعلق بحياة ومصير الإنسان في واقعه الاجتماعي وظروفه التاريخية التي يحياها ، فهو ليس من هؤلاء الذين لا يشغلهم سوي صدور كم ضخم من الأعمال ، تشغل الباحثين مؤقتا من اجل ان تتردد اسمائهم هنا وهناك ، ثم سرعان ما يخف هذا التردد ويتضح ان هذه الاعمال الضخمة تحتوي كل شئ ولا تحتوي علي شي . هنا نصل الي افتراض اخر يترتب علي ما سبق وينتج عنه الا وهو ان طبيعة الفلسفة والتفلسف عند قنصوه لا يجعل منها هدف في ذاته، علي الباحث ان يلم فيها بكل التيارات والاسماء والمصطلحات ، بل هي أداة ووسيلة ومنهج للتفكير ، ممكن ان تندرج ضمنه كل القضايا الجديرة بالمناقشة والبحث. والقضايا الجديرة بالبحث هي تلك التي تتعلق بالإنسان ، لذا كثيرا ما تتسم أعماله بتلك النزعة الإنسانية وليس المذهبية التي توجه وتلون أفكار الفيلسوف . والإنسان عند قنصوه ليس كيانا ميتافيزيقيا مجردا بل هو الكائن الحي الفاعل ، الذي يحيا في مجتمع ما متقدم أو نامي، حر ليبرالي او شمولي يسيطر عليه الفكر الواحد وهو أيضا إنسان تاريخي يحيا في مرحلة زمنية ذات ثقافة تحدد العلاقات الاجتماعية بين البشر.

ومفهوم الثقافة مفهوم أساسي يظهر خاصة في كتابات قنصوه الاخيرة والثقافة مفهوم اجتماعي فالعلاقات الاجتماعية تحددها اطر ثقافية عامة. وعلي هذا الاساس هي

سلوك الانسان في المجتمع، لذا ينشغل قنصوه بقضية أساسية هي قضية النقد الثقافي [6].

نحن اذن بلغة سارتر امام مفكر ملتزم ، وما نقصده بالالتزام هنا ارتباط تفكير قنصوه بقضايا الإنسان الحقيقية. حيث يتوجه في كتاباته إلى الإنسان العادي البسيط في حياته اليومية [7] .

أولا النزعة الإنسانية واغتراب العلم .

يقترح قنصوه عنوانا لكتاباته يتجاوز به المذهبية الفلسفية والتصنيفات التقليدية،التي تقيد المفكر أو أستاذ الفلسفة بتيار فلسفي غربي يكون عارضا له معبرا عنه، يرتبط به والأمثلة في أذهاننا جميعا ، والعنوان الذي يقترحه هو النزعة الإنسانية التي يندرج في إطارها موضوعه ومنهجه وموقفه الفلسفي ، فالعلم فاعلية بشريه والفلسفة موقف إنساني تجاه الوجود والمجتمع هذا العنوان هو الأرضية التي تميز كتاباته وتحدد موضوعاته ، وهو يطرحها للنقاش والحوار والقبول والتفنيد . وليس كشعار لا رصيد له من قبيل التجديد في المذاهب، او ثورة العقل . كما يفعل البعض الذين يقدمون عناوين صارخة او قوالب جوفاء لا مضامين لها.

ان ما يقدمه قنصوه تحت هذا العنوان هو وجهة نظرة قابلة للحوار والبحث ،الاتفاق والاختلاف، وهذا يعني أنها وجهة نظر مقابل اراء ومواقف فلسفية مطروحة بالفعل،فهى ايضا موقف فلسفي جادا ، لا يهمل ولا يتجاهل مواقف اخري بل يشتبك في حوار علمي معها . يسعى قنصوه في مقدمته لكتاب فلسفة العلم لتعريف معناها مقابل تصورات اخري لها، فهي ليست مرادفه للتحليل المنطقي لقضايا العلم او لغته، وليست بحثا في المناهج الاستقرائية او المنطق الاستقرائي اللتان تحتوي فلسفة العلم بأسرها داخل المنطق وكانها فرع منه يقول: "ولا ريب أن هذا التصور لفلسفة العلم امر مشروع ، لكنه ليس التصور الوحيد الذي ينبغي أن يكون لفلسفة العلم . كما أنه ليس أمرا يمكن إسقاطه او إهماله من فلسفة العلم .. فالامر ببساطه اذا ما وضعنا عبارة أو مصطلح "فلسفة العلم "في تقديرنا لا يعدو ان يكون تفلسفا حول العلم ومن ثم ، فبقدر تعدد وجهات النظر الفلسفية العامة يمكن تعدد فلسفات العلم".(المتقدمة) وتتضمن الفقرة السابقة من مقدمة قنصوه دلالات متعددة وتعبر عن كثير من خصائص تفكيره فهو أولا

لا يقبل التصورات السائدة في فلسفة العلم ولا يستبعدها، بل يناقشها وينقدها كما يتضح في محتوي كتابه . وهو ثانيا يقدم تصورا خاصا لا يتابع فيه هذه التصورات ، وهو ثالثا يضع تصوره مع التصورات الأخرى مؤمنا بالتعدد والاختلاف الذي يسمح بالحوار بينها .

فالمنطق ليس وحده فارس فلسفة العلم، ولكنه ايضا لا يهمل او يغفل ، فالمنطق يسري في كل شئون حياتنا وصلته بهذه الشئون لا يقل أهمية عن صلته بفلسفة العلم او مناهج البحث ، الا ان قنصوه اختط في كتابه طريقا خاصة لفلسفة العلم تجعل من العلم فاعلية إنسانية ومؤسسة ثقافية او اجتماعيه لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والاسلوب . وهناك خطا محوريا واحدا يجمع تفصيلات الكتاب ويضمها الي اتجاه فلسفي محدد هو المذهب الانساني الذي ينتمي إليه المؤلف ويسعى الي تأييده في كتابات اخري.

يهدف عمل قنصوه الي هدفين :الاول التخفيف من بعض الأفكار والاراء التي صقلها طول التردد والتكرار حول العلم والثاني تخطي الأخدود العميق الذي يفصل بين العلم وسائر مجالات الثقافة الإنسانية.

يتناول قنصوه موضوعه في فصول خمسة ، الأول مدخل إلى فلسفة العلم يوضح فيه معنى وطبيعة الفلسفة ، والفلسفة العلمية وفلسفة العلم. ويتوقف في الفصل الثاني لبيان دلالات العلم المتعددة : البحث والتطبيق ، المنهج والمحتوى المعرفي ، العلم واللاعلم وغير العلم ، بينما يدور الفصل الثالث على العلم في المجتمع والتاريخ : السياق أو الوعاء الثقافي للعلم مراحل تاريخ العلم ، كيف نؤرخ للعلم ؟ علم الشرق القديم ، علم اليونان ، والفصل الرابع المناهج العلمية يناقش فيها الوظائف المنهجية ، الوصف ، التفسير ، التنبؤ، التحكم ، مصادرات المنهج ، الحتمية ، الحقيقية ، الموضوعية . ثم يعرض للأبنية المنهجية : الوقائع العلمية ، المفهومات ، الفروض ، القوانين ، النظريات العلمية ، وأخيرا أدوات المنهج العلمي (الملاحظة والتجربة) لغة العلم (الرياضيات) ويناقش في الفصل الخامس والأخير وهو ما يهمنا بصفة خاصة أغتراب العلم ، موضحا أعراض هذا الاغتراب وكيف نقهره. ولا يختلف أغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافي من حيث افتقاد الوعي بأصل الفاعلية العلمية الضاربة بجذورها في

الممارسة الإنسانية الهادفة والخاضعة لسيطرة الإنسان عليها. يقول : "لقد أفضى العجز عن فهم العلم بوصفه فاعلية إنسانية ينشئها الإنسان إلى اغتراب العلم ، ونزعة من أصوله الحقيقية ليصير كائنا مستقلا عن الإنسان خالقه ومبدعه". (ص217) كما يرى قنصوه . لكن بما أن الفاعلية الإنسانية في العلم ، أو في أي شئ أخر ، موصولة النمو ومتصلة بغيرها ، فلابد أن تظل مفتوحة للتأثير بغيرها من جوانب الحياة الإنسانية ومؤدية إلى التأثير فيها (ص218).

إن اعراض اغتراب العلم تتمثل في الخلط بين العلم وتطبيقاته ، وإساءة النظرة إلى منهجه ووقفت عند حدود نظريات معينة ، وانتهت إلى افتراض وجود ثقافتين واحدة علمية وأخرى إنسانية ولا سبيل بينهما إلى تفاهم أو تواصل .

ويرى قنصوه أن هناك فجوة بين تطبيقات العلم وغايات الفاعلية الإنسانية أو مفارقة بينهما . ولن تزول هذه المفارقة إلا إذا استطاع العلم ومعه تطبيقاته أن يجد وسيلة تصل ما بين قيم غايته وبين قيم غاية الفاعلية الإنسانية (237) . ويحدد للاشتغال بفلسفة العلم شرطين وهما في نظري اساسين للتعامل ليس فقط مع فلسفة العلم ولكن ايضا مع كتابات قنصوه نفسه : الاول هو ان يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفي يختاره فلسفي يختاره ويؤثره علي غيره ... فلا مكان للحيدة الفلسفية ازاء ما يطرح من قضايا او مواقف. والشرط الثاني هو ان يكون المشتغل بفلسفة العلم مدركا بان العلم هو موضوع بحثه الفلسفي ومادته الخام التي يصوغها ويشكلها فلسفيا ، أي ان يكون متابعا وقارئا متفهما لما يدور في العلم عارفا باهم نظرياته ومفهوماته (ص12) .

ويتضح توفر هذين الشرطين ليس فيما قدمة قنصوه من جهد في هذا العمل[8] لكن في كتاباته المختلفة ، ونخص بالذكر منها ثلاثة اعمال هي : الموضوعية في العلوم الإنسانية ، فلسفة العلوم الاجتماعية، نظرية القيم في الفكر المعاصر . وسنخصص هذه الفقرة للكتاب الاول الذي يقدم إسهام قنصوه وموقفه من طبيعة العلوم الإنسانية مما يؤكد نزعته الفلسفية الإنسانية.

ثانيا: الموضوعية في العلوم الإنسانية ومشاركة الغير.

وهو محاولة تسعي الي احتواء الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية ، الذي يبدو في النوعية المتفردة لموضوعها من جهة وفي العلاقة المتميزة بين الباحث وموضوعه من

جهة أخرى . واذا كان الاسم الذي يطلق علي هذه العلوم يختلف ويتعدد بين : العلوم الاجتماعية ، العلوم الثقافية والعلوم السلوكية والعلوم العقلية او الروحية او المعنوية، فان قنصوه يفضل في هذا العمل استخدام مصطلح "العلوم الإنسانية" لكونه يتسع لكل العلوم التي تبحث في الإنسان . كما انه،وهذا هو المهم، يصلح مظلة مشتركة تضم تحتها او تفرض الحوار بين جوانب النزاع التقليدي في فلسفة العلم بين أصحاب النزعة الطبيعية وأنصار النزعة الإنسانية كما انها تفسح الطريق كما يري أمام تعقب الاثار والمتضمنات الفلسفية والأيديولوجية فيها، خاصة تلك التصورات المختلفة عن الانسان والطبيعه الانسانية وغيرها من امور .

ان قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية هي قضية تأسيس المشروع العلمي من حيث تصور طبيعته وامكان قيامه ، وطرق تحققه ، ويقول قنصوه : "لقد حملنا هذا علي ان نخطو داخل العلوم الإنسانية لنعرف كيف يحاول الباحثون تحقيق المشروع العلمي في العلوم الإنسانية عن طريق ما يمكن أن يحظى باتفاقهم ويخضع لمراجعتهم وتثبتهم". وهو يري ان الاتفاق بينهم لا بد وان يكون قائما علي اتفاق واشتراك في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه فلا يرتهن استخلاص النتائج وصوغ التعميمات بعبقرية الباحث وحدها او إلهامه ، أو انضوائه تحت مذهب فلسفي معين.

ويتكون هذا العمل من فصول خمس. يتوقف الاول عند مشكلة العلوم الإنسانية محددا مكانتها من ثقافة العصر، والتحديدات التي تواجه بها ، ثم الموضوعية باعتبارها مشكلة هذه العلوم. وتتناول الفصول الثلاثة الثاني والثالث والرابع علي التوالي:الموضوعية من الخارج "الواقعة"خاصة عند دوركيم والوضعية مع تحليل ونقد هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل "الماهية"خاصة عند "دلتاي وماكس فيبر وهوسرل والمنهج الفينومنيولوجي في علم النفس عند سارتر وفي الاجتماع عند شوتسر مع نقد وتحليل هذا الموقف ثم الموضوعية من الداخل والخارج (البنية اللاواعية والبنية العميقه) في بنيوية شتراوس وسوسيومترية مورينو مع نقد وتحليل .حتي يخلص في الفصل الخامس والاخير الي موضوعية العلوم الانسانية . حيث يحدد لنا وضع المشكلة "التمييز في العلم بين السياق الثقافي والمحتوي المعرفي ويقدم اقتراح بالحل"التفسير والتنبؤ بين الواحدة الوقائعية والموقف الكلي".

وفي ختام دراسته يري قنصوه ان علم الإنسان والمجتمع تعاوننا علي ان نري العلم في سياق اوضاع الحاضر ومشكلاته وفي ضوء المستقبل الممكن تحققه كذلك. فهي تكشف دلالة او أهمية الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها . وهي كما يمكن ان نستنتج التي تنقلنا الي مجال القيم الإنسانية والمواقف السياسية ، لكونها تبحث في الإنسان في واقعه الاجتماعي والتاريخي وتجنبنا الوقوع في الوهم وتميز الحقيقي من الزائف في الغايات الإنسانية . لقد نشات مأساة الإنسان في اغلب الأحيان عن "نجاحه" في تحقيق ما توهم أنه اهدافه، وغاياته، والعلوم الإنسانية هي التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم او الحقيقة من تلك العناصر المؤلفة للمطالب والحاجات الفردية والاجتماعية ، وتهيئ لنا بذلك التحرر والقوة متي اظهرت زيف اهداف معينه او استحالتها[9] ، متي عينت لنا المنهج الملائم الذي نحقق به غيرها. استمع إليه في هذه السطور التي ينقلنا خلالها من فلسفة العلوم الإنسانية الي قيم الفاعلية الانسانية يقول:"الموضوعيه مهما تعددت تعريفاتها لن تعدو أن تكون في نهاية الأمر سوى سعيا لمشاركة الغير، وتهيئة الظروف للمشاركة في المعرفة والإجماع علي الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث . فهي أذن قيمة إنسانية رفيعة تطوع ما هو ذاتي ليتحول ملكا للجميع . فهناك ما يمكن ان يتحدث به كل منا للآخر وان يتضافر معه علي تحقيقه."ص238".

ثالثا:الفاعلية الانسانية والمسئوليه الاخلاقية.

قدم قنصوه الذي يعد من المتخصصين القلائل أصحاب الرؤى الخاصة في فلسفة القيم نظرة خاصة. وقد أشرنا منذ أكثر من عشر سنوات في الفصل الذي خصصنا عنه في بحثنا "توفيق الطويل ودراسات القيم في العربية" إلى نزعته الفلسفية التي أطلق عليها الفاعلية الإنسانية .[10] والحقيقة أن الجراءة التي يعالج بها نظرية القيم ترجع إلى تحديده مجال دراسة القيم ، التي أصبحت شائعة يتحدث فيها من شاء موجها نقده إلى هؤلاء من خلال لغته ، التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث وإليك نموذجا منها يقول : "ربما كان أكثر ألوان الحديث عن القيم ذيوعا وانتشارا هو ما الفناه في الأسلوب الخطابي البليغ الذي ينطلق من الآوتار الصوتية والشفاه .. ويعتمد هذا الأسلوب السائد على

إشعال حرائق هائلة في غابات الألفاظ التي تنفجر في الجو كالألعاب النارية .. وتقتضي بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذي يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث أن يدوي ويخفت مع إسدال الستار". [11]

ويرجع ذلك إلى الخلط بين مجالين الأول هو مجال "الممارسة" اليومية حيث تشارك في صوغها شؤون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الإعلام والمؤسسات الدينية ، أما المجال الثاني فهو مجال "الدراسة" حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو يفصل البحث في طبيعتها وأنماطها ومصادرها.

وإذا كان قنصوه قد أختار المجال الثاني للحديث عن القيم ، فهو يميز بين طريقتين أو اتجاهين للنظر فيها ويستبعدهما لعجزهما عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة ، الاتجاه الأول هو الذي يحلق بعيدا في سموات مثالية عازلا القيمة عما يدنسها من أصول مادية واقعية . على حين يقف الاتجاه الثاني على الطرف المقابل معتبرا القيم إنعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وهو يقترح وضعا جديدا لمشكلة القيم يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من "منظور إنساني" شامل . ولا يجعل هذا التصور المقترح من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الإنساني أو خصيصة من خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الإنسان وأسلوب فاعليته معا مطبقا هذا التصور على الدين والفن والفلسفة.

وعلى امتداد فصول ثلاثة يتناول "مشكلة القيم" في الفصل الأول محددا مكانتها في عصرنا الراهن مناقشا مسائل أربع هي : ميلاد نظرية القيمة ، القيمة بين الإنكار والأقرار، مكانة القيمة من المذهب الفلسفي ، مسائل القيمة ومباحثها . لنتوقف عند هذه الفقرة التي يستشهد بها من الفيلسوف الأمريكي "رالف بارتون بيري" الذي يرى في كتابه "النظرية العامة للقيمة" توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعية والقيمة ، وهو موقف أظنه يعبر بدقة عن رؤية قنصوه نفسه ، حيث لم يعد للإنسان ملاذ ينزع إليه بعيدا عن معترك الحياة نافضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه إلى التمكين لقدرات الإنسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه"(ص13)[12] ذلك هو موقف فلسفة العصر التي تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الإنسان على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم

وينطلق مما هو كائن متجاوزا إياه ومتطلعا إلى "ما ينبغي أن يكون" لمستقبل الإنسان" (ص17)

وكما رفض موقف الوضعية المنطقية من احتكار فلسفة العلم يرفض رفضها للقيم والفلسفة تحت دعوى مبدأ التحقيق ، الذي يرى فيه تعبيرا عما ينبغي أن يكون . فهناك في موقف الوضعيين المناطقة وفي قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم يتربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره وهو يظهر ذلك على النحو التالي:"ينبغي علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا، هو ما يمكن التحقق منه" فإينما تولوا فثم ما ينبغي أن يكون.(ص34) وبعد أن ينتهي من بيان تهافت الموقف الوضعي يخصص الفصل الثاني لموقف القيمة وهي: المواقف الطبيعية، المواقف المثالية ، المواقف البرجماتية ، المواقف الوجودية.

يظهر موقف قنصوه من تحليله التمهيدي لتصنيفات مواقف القيمة ورفضه لتصنيف ريمون روييه في كتاب فلسفة القيمة ويبادر إلى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة إنما يتحدث عن الإنسان بما له من فاعلية تسعى إلى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، يقول : ومن ثم فنحن لا نقر روييه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعي ، لأنهما بلا ريب يفترضان معا وجود إنسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم" (ص63) .

وتشتمل المواقف الطبيعية التي يعرض لها : (أ) المواقف البيولوجية عند هانز درايش وادنجتون (ب) والسيكولوجية عند كل من : مايونج واهرتفلس وشبرانجر ومكدوجل وفرويد وعلم النفس الاجتماعي و (ج) المواقف الاجتماعية الفرنسية دوركايم وليفي بريل والامريكية عند زنانيكي ، بيكر ، بارسونز ، كاتن .(د) المواقف الاقتصادية(الماركسية). بينما يفصل المواقف المثالية عند : كانط وكاسيرر ، ماكنزي ، جود ، هارتمان، لافيل ، والمثالية المعدلة عند توفيق الطويل . ويعرض لكل من شيللر وديوي ممثلين للمواقف البرجماتية ونيتشه وسارتر المواقف الوجودية.

ويبدو أن تتويج قنصوه هذه المواقف بالحديث عن سارتر له دلالة ، فكلاهما يرفض التسليم بالأمر الواقع ويتطلع دائما إلى المستقبل من خلال اعترافهما بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله والدعوة إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للعلو

على حاضره فالإنسان عند سارتر كما كتب قنصوه يضع وجوده بقذف نفسه إلى المستقبل (ص16) والوجودية عند سارتر هي وحدها التي أتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الإنسان بمقتضى حريته وكونه واعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط، بل يوجد كعلاقة معه. وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس إليه ، خالقا القيمة باختياره له والتزامه بها (ص177).

بموقف سارتر ينتهي الفصل الثاني عن مواقف القيمة ويبدأ الفصل الثالث بموقف قنصوه ، الذي يقدم لنا نظرته للقيم باعتبارها فاعلية إنسانية بعد نقده للمواقف السابقة.

ونستطيع من الإشارات السابقة المتعددة . التي يحدد فيها قنصوه تصوره لفلسفة العلم ، وفهمه لمعنى الموضوعية في العلوم الإنسانية . حضورا مكثفا للإنسان وفاعلية، وإذا أضفنا إلى ذلك تحمسه لتأكيد سارتر على الحرية والالتزام وفهمه للأخلاق والقيمة ، فإننا نتبين معنى الفاعلية القيمية التي يدعو إليها فهي عنده إبداع إنساني يقول:"ويقتضي التفاعل الذي يجري بين الإنسان والعالم مشاركة الإنسان بفعله في صنع نفسه والعالم . وإذا كان الفعل على غير مثال سابق ، فلابد أن يكون "إبداعا" ومن ثم تكون الفاعلية الإنسانية من ذلك الوجه فاعلية إبداعية، ولكن دون أن تعني أنها خلق من عدم ، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها، محكومة باتصالها واستمرارها .(ص200)

ويعني تواصل الفاعلية الإنسانية ، عند قنصوه أنها ترتبط بغيرها من الفاعليات والأشياء ، فهي ليست غريبة عن العالم الذي نشأت فيه ، وليست بمعزل عنه كما يعني أتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعة واحدة ، بل هي في عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد . فهي ليست إذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، وما يصدق على الفاعلية الإنسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الإنسانية وطابعه.

فالقيمة أو الفاعلية القيمية ، ليست جانبا بعينه من جوانب الإنسان، أو مجالا من مجالات نشاطه ، لأنه لا سبيل إلى فصلها عن الفاعلية الإنسانية في كافة مواقفها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الإنسانية من العالم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزه كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمية تتجاوز ما هو كائن لتتطلع إلى ما

ينبغي أن يكون وفي ذلك يقوم جوهرها. [13] وهذا ما ينطبق أيضا على الرؤية الجمالية التي ترتبط عنده بالقيمة وهذا هو موضوع الفقرة التالية.

رابعا : أنطولوجيا الابداع والرؤية الفنية .

يقدم قنصوه في كتاباته الجمالية موقفا فلسفيا مثلما نجد في أعماله المختلفة ويطرح نظرته للنقاش مقابل آراء أخرى فلا مكان كما يقول للحياد الفلسفي إزاء ما يطرح في ساحة الفن من قضايا أو مواقف. وما يقدمه هو مزيد من الإثبات والتفصيل لقضية مطروحة في علم الجمال، هي أن الفن أسلوب ومستوى من الوجود وليس شكلا من أشكال الوعي(مجلة فصول38) والجمال الذي يقصده ليس شيئا سابقا أو مستقلا عن الفن.

يرى قنصوه أن الظاهرة الفنية لا تقتصر على الأعمال الفنية فحسب بل ثمة مستويان أخران ينتسبان إليها دون أن يكون أي منهما عملا فنيا أولاهما هو الطابع الفني الذي يتسلل إلى ممارسات الإنسان كافة في الدين والعمل والفلسفة والعمل وهو سمة غالبة على كل فاعليات الإنسان بل هو (علامة على رفعة قدرها) (ص39) وثانيهما هو النسيج الفني كما يتبين في الحلم واللعب والسحر والاسطورة على سبيل الحصر .

يبين قنصوه أهمية الخيال باعتباره المسافة بين الإنسان والطبيعة "لابد أن نفترض (الخيال) لكي نفهم كيف تغيرت الطبيعة وما تزال تتغير بفعل الإنسان، أن أحداث التغير يستلزم أو يفترض نوعا من الانفصال أو المسافة أو البعد بين الفاعل وموضوع الفعل أي بين الإنسان والطبيعة.. هذا المستوى المفترض هو ما نطلق عليه"الخيال". وأهمية الخيال عند قنصوه مثلما عند سارتر تتمثل في إدراك أو تصور للغائب عن الإدراك الواقعي، لأنه في نهاية الأمر تصور للغاية محققة برغم أنها لم تحقق بعد. أنه يعيد تشكيل الواقع[14]، نتوقف عند فقرتين توضحان ذلك يقول في الأولى : "فالخيال هو الذي يخترق عتمة الأشياء أو غلظتها وضرورتها وجمودها على ماهيات ثابتة ليذروها ، ويعتجنها ، ويلوكها ، ليصوغ منها شيئا جديدا يحقق به أهداف الإنسان ومطالبه . فهو إذن مهاد الإبداع ، بل إن الخيال أيضا بمثابة استحضار للغياب ، أي يجعل الغائب حاضرا، وهو منتج اللغة وكل أدوات الاتصال الإنساني. (مجلة فصول ص23)

ويزيد الأمر توضيحا في الفقرة الثانية في نفس الموضع بقوله: "والخيال على هذا الوجه يبرز إلى الضوء الإمكانات المتشابكة داخل نسيج الوجود الفعلي ، كما يتكشف فيها، مع ما يتعارض مع الأوضاع القائمة ويحررها من أسرها ، محطما الحواجز بين المثال والواقع ، ومقدما بذلك الشروط الضرورية لكل أنواع النقد ، المفضية إلى إحداث التغيير الفعلي في نهاية الشوط".

ويظهر موقف قنصوه الجمالي ، الذي يتفق وموقفه الفلسفي العام بصورة أكثر تحديدا في بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة" يهمنا هنا بيان تحديده للرؤية الفنية التي هي عنده قدرة الفنان على الإحساس والشعور بقابلية العالم للتحول والتشكل يقول :"لا يشرع الفنان أو الأديب في عمله إلا إذا استغرق بكليته ، بدرجات متفاوتة بين الفنانين والأدباء ، في رؤية فنية للعالم أو الواقع أو لجانب منهما . وهي التي تميز موهبة الفنان عن قدرات المتخصصين ومهاراتهم في المجالات الإنسانية الأخرى ، وتفرقه عما سواه . وهي بإيجاز ، قدرة الفنان على الإحساس أو الشعور بقابلية العالم ، والواقع ، والوجود للتحول والتشكيل والتبديل بالنسبة إليه"

ويضيف موضحا دور الانفعال في هذه الرؤية بأن الفن أو الأدب لا يحقق أهداف سائر الفاعليات الإنسانية ، بدرجاتها ، ومستوياتها المتفاوتة ، بذاته ، وبمقتضى مكوناته وعناصره المؤلفة للعمل الفني أو الأدبي ، بل عبر ما يثيره من انفعالات المتلقي التي تقرن بتلك الأهداف ، إما باعثا على تحقيقها ، أو توهما بإنجازها ، أو محبطا الأمل في بلوغها ، إلى غير ذلك من مشاعر ، بحسب كل عمل فني أو أدبي على حدة .

فالانفعال عنده . هو حصيلة العمل الفني أو الأدبي الرئيسية . وهذا ليس أمرا قليل الشأن ، كما يرى لأن الأنفعال هو التعبير الإنساني عن كل ما يبلغه الإنسان أو ينجزه . وهو المعادل الإنساني المباشر لأية ممارسة . والعلامة المييزة لعمقها أو عظمها أو تفاهتها ، لأنه النتيجة المعلنة للتجارب الإنسانية في كل الأحوال ، التي لا يمكن حجبها أو الاستغناء عنها ، أستبدال غيرها بها. وما يلبث أن يتحول الإنفعال إلى ما يثير لدى المتلقي، يفضي بدوره إلى استجابة تؤدي بالتالي إلى موقف من العالم يمتد ليشمل مجالات نوعية عديدة بقدر خصوبة العمل وثرائه. (15)

خامسا : النقد الثقافي : الدين ، الفكر والسياسة.

النقد الثقافي مصطلح حديث جدا ، ولم يقدر له الذيوع أخيرا إلا بمقدم المتغيرات والعوامل التي أدت إلى العولمة وما بعد الحداثة . فلا يعد نتيجة لهما بقدر ما هو شريك ينبع من نفس المصادر، وينتسب إلى ذات المناخ. وهو كما كتب صلاح قنصوه ليس منهجا بين مناهج أخرى، أو مذهبا أو نظرية. كما أنه ليس فرعا أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها. بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية . ويعني النص هنا كل ممارسة قولا أو فعلا، تولد معنى أو دلالة.

"فالجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعا إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية . ومن ثم ينكر النقد الثقافي التفرقة التقليدية المألوفة بين القاعدة (البناء التحتي) والبناء الفوقي ، وكذلك التمييز بين المادي والروحي . فالثقافة "اسم جمع" يصدق على أمور متباينة تضمها تسمية واحدة .[16]

يميز قنصوه بين العولمة والنظام العالمي الجديد . اللذان نخلط بينهما ونجعل منهما شيئا واحدا . فمصطلح النظام العالمي الجديد يعود إلى الرئيس "بوش" الأب بعد أن فرغ من تأديب النظام العراقي في حرب الخليج الثانية ، وخلو المسرح السياسي من الشرير السوفيتي . وكلمة نظام Order التي استخدمت تعني أيضا الترتيب ، والأمر، فهنا يشير الترتيب بين الدول إلى مركز وأطراف . كما يعني الأمر هيمنة دولة ما على أخريات.

ويميز للعولمة وجهين ، الأول هو الاقتصادي وما يتبعه سياسيا ، والثاني ثقافي ، فأما الوجه الأول فيرى أنه لم ينجز مهامه بعد ، التي تتمثل في سيادة الشركات المتعدية الجنسية ، وليس المتعددة الجنسية ، وهذا من شأنه ، إذا ما تم ، أن يؤدي إلى تحولات فادحة في دور الشركات والمصالح القومية ، فضلا عن مؤسسات الدولة الراهنة .

أما الجانب الثقافي . كما نلاحظ . فقد كان حظه موفورا بما حققته الأدوات العولمية التكنولوجية من تغيير بالغ الخطر في قنوات التواصل والتداول بين الأفراد حيث أوشكت على نسف المسافات بين أطراف العالم .. ، ومن ثم أوشك الإنسان على قهر

فاصل الزمن وبعد المكان كما تبدي بعض أثاره في السموات المفتوحة ، والتعامل مع برامج الكمبيوتر ، والانترنت على سبيل المثال.

ويتوقف قنصوه عند العلوم الاجتماعية وما بعد الحداثة موضحا أن علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا كانا أشد فروع العلوم الاجتماعية تأثرا بالعولمة وما بعد الحداثة في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وبدايات هذا القرن ، ويفصح علم النفس عن ذلك التأثير في مجالين ، في الفروع العلمية الجديدة التي توصف بأنها ثقافية، علم النفس الثقافي، و عبر الثقافي(أو التبادل الثقافي) الذي يستند إلى علم نفس الشعوب، وعلم النفس البين ثقافي ، وكذلك علم النفس الأنثروبولوجي ، والأنثروبولوجيا المقارنة . وتتفق هذه الفروع جميعا على أن الثقافة مكون رئيسي في فهم السلوك الإنساني .

والمجال الثاني لعلم النفس هو نظرية الشخص ، أو الذات . ويشير إلى ظهور نظريات جديدة تماما في هذه الصدد ، انقلبت على المفهوم التقليدي، الذي كان يجعل منهما هوية وذاتا مكتفية بذاتها على نحو ما تكون متجانسة داخليا ، ومتميزة عن غيرها خارجيا. فلقد كان هذا امتداد وتطبيقا لفكر النزعة الإنسانية المتمثلة في "الأنا" الديكارتية ، والفكر الفردي النزعة .

ولأننا في مرحلة انقشاع الأوهام فقد أنصرفنا عن تشييد صروح من المذاهب أو النظريات الكبرى. كما كان الحال سابقا ويرى أنه ليس في مقدورنا، إن أثرنا الأمانة والمصارحة إلا أن نغرس أوتادنا بثقة وثبات في تلك الأرض الزلقة بما يتيسر لنا من النقد الثقافي.[17]

ويمثل كتاب قنصوه الأخير "الدين والفكر والسياسة" (القاهرة 2003) إسهامه في القضايا العامة . حيث يناقش قضية تشتت الانتماء ، قضية الحرية والانقسام الثقافي الراهن ، الابداع والارهاب ، الدين والإنسان ، العلمانية ، الدين والفن ،ـ الدين والعلم . صدام الحضارات ومفهوم الغرب ، التراث المستعار وصدام الحضارات وغيرها.

وهو عمل يحتاج إلى معالجة مستفيضة قادمة ، وهو في تصورنا يمثل همزة الوصل، التي يحققها قنصوه ببراعة بين قيم العلم وقيم الفاعلية الإنسانية . أنه يهدف كما كتب في بدايته إلى أن ينتقل من سماء التجريد والتراشق بالألفاظ إلى أرض الممارسة

الاجتماعية والسياسية وذلك عن طريق الحوار وليس المونولوج الذي يسود بيننا اليوم والحوار يشترط التبادل والتفاعل بين الأراء والمواقف (ص10).

الهوامش

(1)راجع صلاح قنصوه : التكوين ، مجلة الهلال ، القاهرة ،1999 العدد12

(2) نشير إلى هذا الأسلوب المتميز الذي يختص به حديث قنصوه وكتاباته ، يمكن أن نرجع على سبيل المقدمة إلى مقدمة كتابه عن نظرية القيم في الفكر المعاصر.

(3) نشير على وجه الخصوص إلى دراسته: أنطولوجيا العمل الفني ، مجلة فصول ، القاهرة العدد

وكذلك بحثه "الخاصية الفنية للأدب وقضايا المعرفة، ضمن أعمال مؤتمر .

وعن النقد الثقافي بحثه في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية بجامعة القاهرة ديسمبر 2004 ودراسته ماذا نقصد بالنقد الثقافي ، مجلة الهلال إبريل 2003.

(4)نحيل على سبيل المثال إلى كتابيه : الواقع والمثال مساهمة في نقد العقل المصري في الثمانينات ، العربية للدراسات والنشر ، القاهرة (1986) والدين والفكر والسياسة ، دار الكلمة ، القاهرة 2003 الذي يحتوي على الكتاب السابق ويضيف إليه دراسات عدة .

(5) يقول

(6)

(7)

(8) أنظر صلاح قنصوة : فلسفة العلم ، دار قباء القاهرة 2002 ، المقدمة .

(9)أنظر جاكلين روس : الفكر الأخلاقي الجديد

(10)أحمد عبد الحليم عطية : الكتاب التذكاري عن توفيق الطويل ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة 1995 وكذلك النظرية العامة للقيمة ، دار قباء ، القاهرة 2003 ص325-331

(11)صلاح قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ، دار التنوير ، بيروت ، المقدمة.

(12) أنظر دراستنا القيم في الواقعية الجديدة عند رالف بارتون بيري ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة 1988.

(13) قنصوه : نظرية القيم في الفكر المعاصر ص204

(14) راجع كتاب سارتر حول :

(15) صلاح قنصوه: الخاصة الفنية للأدب وقضايا المعرفة، اعمال مؤتمر،ص8-9

(16) صلاح قنصوه : ماذا نقصد بالنقد الثقافي، الهلال ، القاهرة ، إبريل 2003 ص120

(17) الموضع السابق ص 124

(18) صلاح قنصوه : الدين الفكر السياسة ، ص10

هوسرلية محمود رجب وهيدجريته

1) يأتي محمود رجب (1939-2002) في السياق الفكري العربي المعاصر في مكانة مركزية بين السابقين عليه والمعاصرين له والتاليين عليه ، ليس في ميدان الترجمة بل في مجال البحث والتأليف والكتابة ، فقد توزعت اهتماماته العلمية وتنوعت في جوانب شتى من كتابات الفلاسفة الفينومينولوجية ، سواء في الميتافيزيقا أو الانطولوجيا أو الأخلاق عند هيدجر وهوسرك وسارتر ونيقولاي هارتمان وشيلر وإن كان كل من هوسرك وهيدجر قد حظيا بالنصيب الأوفر من بحث ، ترجم لهما وكتب عنهما.

ولما كان الفكر الفلسفي العربي المعاصر ، خاصة في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين ، وبعد هدوء حماسه الثقافي والسياسي لفلسفة سارتر الوجودية ، اتجه للأصول الفلسفية لسارتر والفلاسفة الوجوديون في مقدمهم هيدجر للتعرف على الفينومينولوجيا التي بدأت تتجلى في الوعي العربي ، ليس كمنافس للوجودية بل كمصدر لها.

2) وكان قد سبق للأساتذة العرب . ونفضل لأسباب متعددة القول ، الفلاسفة العرب وليس تقويما . التعرف على فلسفة هوسرل والفينومينولوجيا منذ اهتمام شارل مالك الذي سافر إلى ألمانيا 1934 واستمع إلى هوسرك وهيدجر وتتلمذ عليهما ونقل فلسفتيهما تحت اسم الظهورية وأفاض في شرحها في كتابه " المقدمة" وليس بعيد عن هذا التوجه زكريا إبراهيم (1922-1973) الذي كانت بعثته العلمية في منتصف الأربعينات إلى فرنسا حيث ازدهار الفينومينولوجيا ونهضتها عند كل من : سارتر وميرلونتي وليفيناس وجيرابيل مارسيل وتتلمذه على الأخير ، كما يشير لنا في عدة مواضع من كتاباته حول الفلسفة المعاصرة وفلسفة الفن في الفكر المعاصر ، والذي أخذ عنه حسن حنفي (1935-   ) الذي درس عليه منذ بداية الخمسينات بعد عودة زكريا إبراهيم من فرنسا وبداية اهتمامه بالفينومينولوجيا التي شكلت مسار حياته الفلسفية وأساس مشروعه الفكري ، خاصة بعد رسالتيه للدكتوراه.

نقول أن حنفي الذي استثمر البحث الفينومينولوجي في صياغة مشروع فلسفي حول الفينومينولوجي يمثل المرحلة الثانية الأساسية في تطور الدرس الفينومينولوجي في العالم العربي مع أرونيس صاحب " الثابت والمتحول" وبعد شرل مالك وإن كان مالكا قد

أصل للفينومينولوجيا لغويا وله فضل فتح باب اللغة والثقافة العربي لها، فإن بحث حنفي كان متجها في الغالب نحو ما يمكن أن يسمى الفينومينولوجيا (الظاهرات) الدينية كما في دراساته فينومينولوجيا الدين عند هوسرل. الفينومينولوجيا وحكمة الاشراق ، وعددمن دراساته بالانجليزية.

3) ويأتي محمود رجب بعد كل من مالك وحنفي اللذان اهتما بهوسرل من جهة وعبد الرحمن بدوي الذي شغل أكثر من غيره وأسبق من غيره بهيدجر[1] من جهة ثانية جامعاً (أي رجب) بين الاهتمام بهوسرل وهيدجر. وتظهر بدايات رجب الفينومينولوجية منذ كتاب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" الذي قدم لنا فيه عدة دراسات عن هيدجر وسارتر وهارتمان ، يضاف إلى ذلك ترجمته وهو مازال في مرحلة البحث والدراسة . عدة نصوص بالاشتراك لهيدجر[2] ، يقدم لها عبد الرحمن بدوي ، وذلك قبل ان ينتهي من رسالته للدكتوراه عن هوسرل التي نشرت بعد مناقشتها بثلاثون عاماً تحت عنوان " المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة " كما ترجم لهوسرل كتاب " الفلسفة بما هي علماً دقيقاً " وكما كتب عن هيدجر وترجم له وكتب عن هوسرل وترجم فقد أصدر عدة أبحاث عن سارتر وشيلر وهارتمان.

ينشغل رجب في أكثر اهتماماته الفلسفية بالفينومينولوجيا رغم كتاباته الفلسفية المتعددة . ويمكن التماس تطبيقات للمنهج الفينومينولوجي في بعض دراساته ويهمنا هنا في هذه الدراسات الحالية فينومينولوجيا محمود رجب ، بيان جهوده في سياق الدراسات السابقة قبله والمعاصرة له والتالية عليه.

ويمكن بإيجاز وقبل تحليل أعماله الإشارة إلى أن جهوده جلها كانت منصبة أكثر من غيره على المنهج. فقد كانت حماسة التبشير للفينومينولوجيا والدعوة لما وتأصيلها لغوياً هي ما يغلب على عمل شارل مالك وأن كانت جهوده تستحق التفصيل والدرس.[3] وكان التأويل والقراءة الدينية لها هي ما يميز كتابات حنفي عنها سواء بالفرنسية أو العربية ، ثم جاءت دراسة المنهج لتمثل خطوة متقدمة لدى محمود رجب ، الذي تعددت جهوده في الكتابة الفينومينولوجية.

وبعد رجب عرفت الفينومينولوجيا في مجالات أخرى كالقيم والجمال وتوسع في الفنون والأدب ، وقدمت دراسات حول ذلك سواء في مصر أو تونس أو المغرب ، مثلما خصصت قراءات متنوعة عديدة في هذا المجال لا يمكن إيفائها حقها لمجرد ذكرها فيه تحتاج إلى إطلالة ثانية.

دراسة فينومينولوجيا محمود رجب هي موضوع هذا البحث علينا أذن تحديد كيفية تعاملنا مع فينومينولوجياه ، وهي ما تمثل الجانب الأكبر والأعمق في انشغالاته الفلسفية. بالطبع يمكننا أن نقدم قراءة عارضة ، تعرض لجهوده المختلفة ، التي لم تقتصر على درس المنهج الفينومينولوجي ولا ترجمة بعض أعمال هوسرل وهيدجر ولا البحث عن الميتافيزيقا عند كل من سارتر وهيدجر وهارتمان أو الأخلاق عند ماكس شيلر[4] ، بل جمعت بين كل هذه الجوانب وكان في أخريات حياته لا شغل له إلا كتاب هيدجر " الوجود والزمان" الذي كان يعد نفسه لترجمته كما يعلم المقربون منه ، وحسب علمي فقد قطع شوطاً وأن كنت لا أدري مداه في ترجمته ، أما مصير هذه الترجمة فما زال حتى هذه اللحظة مجهولاً.

يمثل اهتمام رجب بهيدجر سمة هامة في أعماله عن الفينومينولوجيا رغم تخصيص دراسته الأساسية للدكتوراه لهوسرل وهي ما نشرت تحت عنوان "المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة" بحيث أن السؤال عن هوسرلية محمود رجب أو هيدجريته سؤال يطرح نفسه بشدة علينا لما بين الفيلسوفينمن تباين في دراساتهما وتطبيقاتهما للفينومينولوجيا. ومن الواضح قل أن نواصل تحليلينا لعمله أن نذكر أن تتلمذه على عبد الرحمن بدوي وتأثره الشديد به وصحبته له زميلاً بجامعة الكويت مع تقديم بدوي لترجمته المشتركة مع فؤاد كامل لبعض نصوص هيدجر ، وسعيه لترجمة سفر هيدجر الضخم (والضخامة هنا ليست ضخامة كمية) يجعل سؤالنا لمن كانت الغلبة في اهتمامات رجب الفلسفية هيدجر أم هوسرل ؟

قد يبدو من الطبيعي بعد دراسته لهيدجر وترجمته لبعض نصوصه في مرحلة لماجستير أن يسعى في دراسته للمنهج الظاهرياتي أن يقرأ هوسرل على ضوء هيدجر وهذا ما سنوضحه في الفقرات التالية:

ولكن السؤال لما لم يواصل رجب دراسة هيدجر والتطرق إلى جوانب أخرى في فلسفته ولماذا أتجه غيره من الفلاسفة الفينومينولوجيين هل لهذا علاقة بمغادرة بدوي لمصر بعد تحولها إلى الاشتراكية منذ 1961 وتوقف بدوي نفسه تقريباً عن الإبداع الفلسفي وهناك قراءة تربط بين توقف هيدجر عن إصدار الجزء الثاني من " الوجود والزمان" وتوقف بدوي عن مواصلة الكتابة الإبداعية رغم استمراره في النشر أم هل هزيمة مصر في يونيه 1967 كانت إيذاناً بتحول في حياة رجب الفلسفية واكتفائه ولمدة

طويلة بالقراءة والتأمل قبل أن يواصل الحفر والتنقيب عن جهود الفينومينولوجيين خاصة شيلر ودراساته الأخلاقية.

يحضر هيدجر مرتين في الفقرة الأخيرة من مقدمة رجب القصيرة لكتاب المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة والتي يعنونها أفكار موجهة للبحث في هاتين المرتين اللتان يذكر فيهما هيدجر يبدو وكأنه يحاصر هوسرل من البداية وفي النهاية. يذكر رجب في نهاية المقدمة كما يقول نقطتين مهمتين : الأولى هي أن هذا البحث لا يعرض ولا يتناول تأثيرات المنهج الظاهرياتي وتطبيقاته بعد هوسرل وذلك لأنه يحتاج إلى بحث مستقل من جهة فضلاً عن دراسة رجب له في بحث الماجستير عن فكرة الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين من جهة ثانية لذلك يقول رجب أثرنا لاقتصار على المنهج الظاهرياتي ذاته كما عرضه وطبقه صاحبه هوسرل.

هو إذن اقتصر رغم عمومية عنوان عمله على النهج عند هوسرل وإن كان قد سبق له تناول تأثيراته من قبل خاصته لدى سارتر وهيدجر ونيقولاي هارتمان في دراسته السابقة. كانت دراسة هيدجر أسبق من هوسرل هذه واحدة وكانت هي أيضاً الموجهة لدراسة لهوسرل كما يتضح من النقطة الثانية التي يخبرنا فيها رجب أن إعجابه بهوسرل لم يحل دون توجيه النقد إلى بعض تحليلاته خاصة فيما يتعلق بنظريته في التكوين. وهذا النقد في حقيقته ، فيما يؤكد رجب أيضاً هو توسيع وتطوير لبعض الملحوظات النقدية التي وجهها هيدجر إلى أستاذه هوسرل.

يبدو هيدجر في هذه الفقرة الهامة هو الموجه إلى دراسة هوسرل لما يظهر في المقدمة وعلى امتداد صفحات العمل وخاصة في الفقرات الأخيرة التي يوضح فيها رجب فهمه للمنهج وذلك على طريق هيدجر أو هوسرل الذي عدل من موقف على ضوء نقد هيدجر.

يظهر هيدجر من بين تلاميذ هوسرل أشدهم رفضاً لنزعته المثالية التي تبددت بوضوح في " الأفكار . 1" فلم يحبذ الطريق الذي يؤدي إلى الأنا الترنسندنتالية والمطلقة ويفضل أن يتخذ من الأبحاث المنطقية أساساً يقيم عليه تحليلاته الظاهرياتية وسبب التفضيل كما يكتب رجب يرجع أساساً إلى أن هيدجر ينظر إلى الظاهريات على أنها إمكانية أي منهج أكثر منها مذهب (ص 31-23).

ويتخذ رجب من مصطلحات هيدجر أساساً لترجمته العربية لمصطلحات هوسرل ، فهو يترجم المصطلح الألماني Gegenstand بـ "الموجود المقابل" لأنه يدل حرفياً على طابع المواجهة الذي يتميز به كل شئ قائم أو موجود وهذا المصلطح يترجم أحياناً في اللغات الأوروبية بكلمة Object وأحياناً أخرى يترك كما هو بلا ترجمة ويميل ديمر Deimer إلى النظر إلى هذا المصطلح الهوسرل على أنه أقرب شئ إلى مصطلح هيدجر الموجودج das seiende (ص 46-47).

وفي حديثه عن الثنائية التي يرجعها هيدجر إلى أفلاطون يربط رجب بين دعوة هيدجر وهوسرل القائلة بالعودة إلى ما قبل سقراط باعتبارها في جوهرها محاولة لرفع التقابل دون هذا الانفصال وبالتالي انقاذ الفلسفة من أزمتها.(ص 25)

ويظهر فهم رجب لهوسرل عبر هيدجر في تحليله نقد هوسرل لفلسفة كانط الترنسندنتالية التي لم تحقق هدفها كاملاً إلا وهو تناول الوعي الترنسندنتالي الخاص في كليته لأنها ارتبطت على نحو وثيق بالمنطق الصوري التقليدي ، منطق الحكم ولم تتجاوزه إلى ما يسبقه ويشرطه أي منطق التجربة الخالصة ، الحدس الأصلي ، هنا يرى رجب أن هذا النقد للكانطية كما فهمها وفسرها الكانطيون الجدد ، خاصة مدرسة ماربورج ومما يقوي ها الاعتقاد عندنا (يقول رجب) أن هيدجر قد نشر في نفس السنة التي نشر فيها هوسرل " المنطق الصوري والترنسندنتالي" كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا ، وكان دفاعاً عن كانط ضد الكانطيين الجدد وأن ما نقده هوسرل عند كانط أرتاد هيدجر فيه (ص61).

وفي تحليله للمدرك الحسي الفقرة [12] يوضح هوسرل بهيدجر فالوعي عند هوسرل ينطوي على امتثال (احضار) Vorstelling لشئ ما ويفهم هوسرل الامتثال بمعناه الحرفي في اللغة الألمانية ، أي الوضع أو الاحضار أمام فهو يرفض التصور التقليدي للامتثال ، أي التأمل الساذج للموضوع متمشيا مع دعوته إلى الصورة إلى الأشياء ذاتها ، فالظاهريات كما يقول ليفيناس Levinesإنما هي تفويض للامتثال والموضوع النظري ، وهذا الفهم للامتثال هو نفس الفهم الذي قدمه هيدجر بشئ من التفصيل في عصر النظرات العالمي إلى العالم في كتبه دروب الغابة (ص 92-93).

ونفس الأمر نجده في الفقرة [26] تخطيط لمستويات الأنا ، حيث يبين أن الآنية الإنسانيةDasein لم تكن هي المشكلة الانطولوجية عند هوسرل على نحو ما كان يطالبه هيدجر في نقد له أورده في هامش من هوامش " الوجود والزمان" وإنما المشكلة

الأنطولوجية عنه هي موضوع الفكر ، أي أنه لا يبحث إلا من حيث هو كذلك ، لا من حيث هو آنية إنسانية فقط وإن كن هوسرل كما يضيف رجب سيهتم في آخريات أيامه بالوجود الإنساني ، خاصته في أزمة العلوم الإنسانية تحت تأثير عوامل كثيرة ، كان من بينها نقد هيدجر له. (ص 173).

وإذا كان نية هوسرل أن يتجاوز كل من المثالية والموضوعية فإنه وبحسب المنطق الساري بين سطور كلامه مثالي. وإن هذا ما أدركه هيدجر إدراكاً دفعه إلى ؟؟؟ عن " الأفكار -1" خروجاً على المذاهب الظاهرياتي الأصيل كما طبقه هوسرل في الأبحاث هوسرل في الأبحاث المنطقية ، ويبين تعليق رجب اتفاقه مع هيدجر ففي اعتقاده أن هذا الخروج ما هو إلا خروج عن موقف هوسرل الحيادي إزاء إشكال المثالية والواقعية الذي تبناه من قبل في الأبحاث المنطقية. (206).

وهو ما يظهر في قول رجب أننا لو أمعنا النظر في هذا الموقف متبعين ما نصحنا به هيدجر في بداية بحثه عن " نظرية الحقيقة عند أفلاطون " لوجدنا أنه حياد شبيه بالحياد الذي نلحظه في عالم السياسة اليوم ، حياد انحيازي ، فهو ينحاز للمنطق الداخلي للكتاب وبرغم نواياه المعلنة وتحذيرته إلى جانب المثالين.

إن هوسرل باتخاذه الذاتية نقطة انطلاق لنظريته في التكوين قد تحرك أكثر من اللازم في اتجاه المثالية ، ذلك أنه قد أغفل شرطاً آخر ضرورياً في التكوين ، هو ما يسمى في الفلسفة الوجودية باسم الوقائعية Fac-ticite، أي ذلك العنصر أو الأساس الموجود في الواقع والذي يجعل الواقع ممكناً حقيقياً وهو ما يسميه هيدجر باسم " وجود الموجود".

يستشهد رجب بعبارة فايلنس النقدية التي يبين فيها أن هوسرل قد أهمل تطور تلك الانطولوجيا الضرورية واللازمة لمذهبه الخاص ، وأن هيدجر قد قام بسد هذه الفجوة وملئها ، وأن وضع الظاهريات عند هوسرل يستلزم ويستدعى الوضع الانطولوجي العام عند هيدجر (ص 207).

ويضيف رجب أن هذه الفجوة التي تكلم عنها فايلنس والتي ملأها هيدجر بالفعل ،قد قام هوسرل بملئها هو نفسه في مؤلفاته التالية " للأفكار -1"متأثراً في ذلك بتلميذه هيدجر (ص 208).

هذا ما كتبه رجب في الفقرة [31] تحت عنوان نقد والتي يخبرنا في نهايتها أن هذه الملاحظات النقدية التي يوجهها إلى الظاهريات لا توجه إليها من خارجها ، بل هي توجه انطلاقاً من أسس ظاهرياتية بحتة وانطلاقاً من روح المنهج الظاهرياتي نفسه (ص 211) والحق أن النقد الداخلي الذي وجهه رجب يتسلم نقد هيدجر للظاهريات وهو ذلك النقد الذي وجهه هو الآخر من داخل الظاهريات نفسها (ص 212).

يفيض رجب في بيان ذلك حين يعرض للملاحظات النقدية التي قدمها هيدجر 1927 على مقال هوسرل عن الظاهريات والتي ذهب فيها هيدجر إلى أن هوسرل لا يميز بين أنحاء وجود الموجودات المختلفة. أما هيدجر فقد ميز أنحاء وجود الموجودات ووجود الآنية الإنسانية من ناحية أخرى. وعند أن الآنية تنطوي على بناء الوجود Seinsart ، وهو بدوره ينطوي في داخله ما هو إلا إمكانية التكوين الترنسندنتالي ، وعلى هذا فالتكوين الترنسندنتالي بل إن هيدجر لا يرى في التصدية تميز الوعي فقط ، بل هي تمييز وأساساً الآنية الإنسانية أو الموجود الإنساني ذاته وعنده أهم قصدية الموجود الإنساني تتمثل في الهم ، فالواقع أن تصور الهم عند هيدجر إنما يلخص على الصعيد الأنطولوجي مفهوم القصدية عند هوسرل (ص 213).

ويخلص رجب إلى هذه الانتقادات من قبل هيدجر ، بالاضافة إلى قراءة هوسرل للوجود والزمان مرتين بحسب اعترافه قد دفعت هوسرل إلى تجاوز موقفه من نظرية التكوين وكما عرضها في " الأفكار . 1" وتناولها من جديد في " المنطق الصوري والترنسندنتالي " و"أزمة العلوم الأوربية" ؟؟؟ إلى عناصر جديدة أهمها: الوجود الواقعي ، ومضمون الوجود لا صورته والوقائعية والزمانية والتاريخية وكلها عناصر تمثل في نظر كثير من الباحثين نزعة واقعية واضحة وتعبر عن اهتمام هوسرل المتزايد بالواقع ووجود الإنسان. وعلى هذا تظهر نظرية " التكوين النشوئي" في مقابل "نظرية التكوين السكوني" التي عرضها في " الأفكار. 1" والتي كانت تتميز بالصورية المحضة (ص 214).

الهوامش والملاحظات:

1- نحن لا نتحدث عن السابقين عليه والمعاصرين عليه بإطلاق ، لكن المهتمين منهم بالفينومينولوجيا ، ومن هؤلاء كما سيأتي شارل مالك من لبنان وكل من زكريا إبراهيم ويحيى هويدي وعبد الفتاح الديدي وحسن حنفي من مصر والمعاصرين له من أمثال محمد محجوب من تونس وسماح رافع وقدرية إسماعيل من مصر.

وهشام شرابي ، صور الماضي ، دار نلسون ، بيروت والسويد.

ولزكريا إبراهيم تأثيره الكبير في توجيه الأجيال التالية لدراسة الفينومينولوجيا وهذا ما يعترف به حسن حنفي من أن إبراهيم هو أول من درس عليه الفينومينولوجيا كما أن يوسف سلامة درس عليه وأعد معه رسالته للماجستير عن المنطق عند هوسرل.

2- ترجم لهيدجر مجموعة نصوص بالاشتراك مع فؤاد كامل قدم لها عبد الرحمن بدوي منها ، الفلسفة ، الميتافيزيقا ؟ وصدرت بالقاهرة 1975 كما خصص له أحد فصول دراسته الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ونشر في دار المعارف بمصر عدة طبعات مثلما ترجم لهوسرل الفلسفة بما هي علماً دقيقاً وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2002 مثلما خصص له دراسته " المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة" المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .2006

3- شارل مالك : المقدمة ، دار النهار بيروت ط .2

4- كتب محمود عن " الاغتراب " سيرة مصطلح " مثلما كتب عن " فجر الفلسفة الحديثة" كذلك الوصيفتان ، والنظرة ، ودراسات فلسفية ، وفلسفة المرأة وغيرها مما يوضح تشعب اهتماماته وتنوعها وتفرده بالاهتمام بقضايا فلسفية بعينها مثل الاغتراب الذي شغل بالبحث حوله منذ الستينات من القرن الماضي ، وفلسفة المرأة الذي يصح أن يسمى كتابه حولها باسم كتاب " الثعالبي" " الدرة اليتيمة" في هذا الموضوع.

ماهر عبد القادر[*] وفلسفة وتاريخ العلم

مقـدمة:

يمثل ماهر عبد القادر محمد على من الجيل الثانى من أساتذة جامعة الإسكندرية اتجاهاً فى دراسة فلسفة العلم وتاريخه ومنهجيته لتأسيس علم تاريخ العلم وفلسفة تاريخ ميثودولوجية تاريخ العلم. ولد بالإسكندرية فى التاسع من ديسمبر 1944 وبعد أن أتم تعليمه بمدارسها التحق بجامعة الإسكندرية وحصل على ليسانس الآداب فى الفلسفة 1968 والماجستير فى المنطق الرياضى 1974 والدكتوراه فى فلسفة وتاريخ العلوم 1978 من نفس الجامعة. عين للعمل بنفس الجامعة ودرس بجامعة الإسكندرية والقاهرة وجامعة بيروت من 1983-1987، وأستاذاً بجامعة الإمارات العربية من 1991 ورئيساً لقسم الفلسفة بها بعد ذلك بسنتين حتى 1996 ثم أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية يوليو 1996 ووكيلاً لكلية الآداب للدراسات العليا، منذ أكتوبر 2001 ثم عميداً لكلية السياحة والفنادق من أغسطس 2002 ثم أستاذاً متفرغاً بآداب الإسكندرية من أغسطس 2004 .

عضو عدد من الاتحادات والجميعات الفلسفية العربية والدولية مثل: الاتحاد الدولى للمنطق وفلسفة العلوم، والاتحاد الدولى لتاريخ العلوم والجمعية الدولية لتاريخ الطب والجمعية المصرية للتراث الطبى الإسلامى وجمعية تاريخ العلوم عند العرب بالأردن والجمعية الفلسفية المصرية وعضو مؤسس بالجمعية الفلسفية العربية بالأردن ومستشار الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الثالث). سافر فى مهمة علمية إلى جامعة لندن 1981-1982 أستاذاً زائراً. شارك فى عدد من المؤتمرات الدولية منها المؤتمر الدولى السابع للمنطق وتاريخ وفلسفة العلوم سالزبورج أغسطس 1983 والمؤتمر الفلسفى العربى الثانى بالأردن 1987 والمؤتمر الدولى للأسس غير الصورية للعقل باستراليا أغسطس 1993، عمل أستاذاً زائراً بجامعة نيوكاسل باستراليا أغسطس 1993 حصل على جائزة جامعة الإسكندرية عن كتاب "التطور المعاصر لنظرية المنطق".

---

[*] **ماهر عبد القادر محمد علي**(1944/12/9-)هو استاذ تاريخ وفلسفة العلوم – كلية الآداب- جامعة الإسكندرية. حصل علي الدكتوراه فى مناهج البحث العلمى وفلسفة وتاريخ العلوم، جامعة الإسكندرية 1978 التخصص:مناهج البحث العلمى وتاريخ وفلسفة العلوم.

أهم المؤلفات:

1 – فلسفة العلوم: المنطق الاستقرائى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1978.

2 - فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

3 – فلسفة العلوم: المنطق الرياضى، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.

4 – فلسفة التحليل المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

5 – مشكلات الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

6 – التطور المعاصر للمنطق الرياضى، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.

7 - استراتيجيات الفكر العلمى، دار العلوم العربية، بيروت، 1987.

8 - العصر الذهبى للترجمة، دار النهضة العربية، بيروت، 1987.

9 - مقدمة فى تاريخ الطب العربى، دار العلوم العربية، بيروت، 1988.

10- التراث والحضارة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989.

11- دراسات وشخصيات فى تاريخ الطب العربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.

12- المنهج العلمى عند علماء العرب: محاولة فى الفهم، ندوة الثقافة والعلوم، دبى 1995.

13- الفلسفة العلمية: رؤية نقدية، دار النهضة العربية، بيروت، 1997.

14- فلسفة العلوم: الميثودولوجيا، الجزء السابع، دار النهضة العربية، بيروت، 1997.

15- الطب العربى: رؤية أبستمولوجية، دار النهضة العربية، بيروت، 1997.

16- مقالات نقدية فى تركيب الثورات العلمية: مع دراسة تحليلية نقدية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

17- الصفوة والجماعات العلمية، دار النهضة العربية، بيروت، 1997.

18- الحسن بن الهيثم وتأسيس فلسفة العلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

19- فلسفة العلوم رؤية عربية – المدخل النظرى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998.

20 – الحسن بن الهيثم من تشريح النص إلى تشريح العين، إصدارات مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 16 عام 2002.

21 – يحيى النحوى: كتب حالينوس الستة عشر والتعليم الطبى 2005.

الترجمات:

قدم ترجمة نصوص هامة من الأصول الأساسية فى فلسفة العلم المعاصرة لأهم فلاسفة العلم مثل: كارل بوبر وتوماس كون وريشنباخ ولاكاتوش وبلانشى على النحو التالى:

1 - منطق الكشف العلمى (كارل بوبر)، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1979.

2 - تركيب الثورات العلمية (توماس كون)، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

3 – الثورة العلمية من كوبرنيكوس إلى أينشتين (هانز رشنباخ)، دار النهضة العربية، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1990.

4 – مقدمة فى الأخلاق (مابوت)، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

5 - إسهام المسلمين فى الحضارة الإنسانية (حيدر بامات)، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1980.

6 - فلسفة العلوم: برامج الأبحاث العلمية (لاكاتوش)، دار النهضة العربية، بيروت، 1997.

7 - المذهب الأكسيوماتيكى (بلانشى)، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1996.

أهم الأبحاث بالعربية:

1 - كارل بوبر: بحث فى نظرية العلم والمنهج، مجلة كلية الآداب، إسكندرية، 1981.

2 - الأسس الأبستمولوجية بين الفيزياء الكلاسيكية وفيزياء أينشتين، مجلة كلية الآداب، إسكندرية، 1981.

3 - اتجاهات الفكر الفلسفى العلمى منذ بداية القرن العشرين، معهد الإنماء العربى، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت.

4 - الاتجاهات المتأخرة فى فلسفة العلوم (ما بعد الوضعية المنطقية)، معهد الإنماء العربى، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت.

5 - الوضعية المنطقية، معهد الإنماء العربى، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت.

6 - الجبر البولى نسق استنباطى، دار المعرفة الجامعية، 1978.

7 - ويفل وتجديد الاستقراء، دار المعرفة الجامعية، 1979.

8 - مشكلة العلية فى الفكر الحديث، دار المعرفة الجامعية، 1980.

9 - القانون العلمى والنظرية، دار المعرفة الجامعية، 1981.

10- استراتيجية التحول من الوضعية إلى توماس كون، دار المعرفة الجامعية، 1982.

11- التحليل والتحليل الداخلى للنص عند أبن النفيس، الندوة الفلسفية، 1989.

12- تركيب المجتمعات العلمية، ندوة علم الاجتماع، 1991.

13- ملاحظات على نجيب بلدى ومدرسة الإسكندرية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ابريل 1998.

14- النزعة الوضعية فى فكر فرح أنطون: رؤية نقدية، بحث قدم إلى المؤتمر العلمى الذى نظمته الجامعة اللبنانية فى الفترة 17-18 ازار (مارس) 1999.

15- نظرية الإبصار عند حسن بن الهيثم، بحث قدم إلى المؤتمر العلمى الذى عقد فى مركز جمعه الماجد للثقافة والتراث – دبى – 1995.

أهم الأبحاث بالإنجليزية:

1- Towards New Mathematucal Approach to Different Theories of Probability, 1978.

2- Yassin Khaleel's Contribution to the Philosohy of Science: An Analytical Exposition, Dar Al- Ma'arif-Gami'Eia, Alexandria, 1990.

3- Philosophy of Science in the Arab World: A Critical exposition of its main Issues, dar Al-ma'arifa Al-Gami'eia, Alexandria, 1989.

4- Remrks On Philosophical Issues in the Arab World, New Castle University, Department of Philosophy, Australia, 1993.

5- The Nature of Reason In Arabian Science, A paper contributed to the works of the international working conference on "Non-Formal Foundations of Reason", The University of Newcastle, New South Wales, Australia, 1993.

6- Remarks on the Arab Contribution to Western Civilization During the Middle Ages, History Department, The Newcastle University, Australia, 1993.

7- The Nature of Arab Medical Schools During the 12^{th} nd 13^{th} Centuries, History Department, the Newcastle University, Austrlia, 1993.

من السمات التى تميز ماهر عبد القادر وهو أحد المتخصصين البارزين فى المنطق وفلسفة العلوم، متابعة التطورات المعاصرة فى مجال بحثه، ويمكننا أن نعطى مثالين بارزين على ذلك؛ قدمهما منذ حوالى عقدين من الزمن ولازال موضوعين هما السائدين حتى الآن فى مجالى فلسفة العلوم والمنطق. فقد أصدر فى العام 1985 بحثه عن "التطور المعاصر لنظرية المنطق"، والذى يتابع فيه الاهتمام المتزايد بقضايا المنطق الرياضى وأساسياته خاصة بعد "البرنكبيا ماثيماتيكا" لإيجاد نسق استنباطى بديل، يظهر هذا حين يعرض فى القسم الأول من كتابه أهم جوانب المنطق الرياضى، وهو فكرة التضمن باعتبارها جوهر نظرية الاستنباط.

وهو يعرض لمحاولات التطوير عند لويس، المنطقى الأمريكى ولوكاشيفتش صاحب المنطق متعدد القيم وهلبرت الداعى إلى تأسيس نسق اكسيوماتيكى يعتمد على الصورية البحتة، ومن جهة أخرى فى أبحاث كواين، أحد رواد المذهب اللوجسيقى المعاصر لتصحيح تصورات المنطق الرياضى. ويعرض فى القسم الثانى الأنساق المتعددة المعروضة على الفكر المنطقى مثل: نسق يان لوكاشيفتش رائد ومؤسس المدرسة المنطقية البولندية ثم نسق سلوبسكى – ويوركوفسكى فى كتابهما "عناصر المنطق الرياضى"؛ الذى يعد أبسط وأوضح الأنساق كما يؤكد لنا وهو يمثل ما انتهى إليه الفكر المنطقى البولندى من ابتكارات نسقية، ونجد نفس التوجه واضحاً فى "استراتيجيات الفكر العلمى" الصادر 1986 والذى يتابع فيه التطورات الابستمولوجية فى

فلسفة العلوم منذ ظهور الوضعية المنطقية فى صورتيها المبكرة والمتأخرة عند كارل همبل القائل بمبدأ التأييد والفردأير الذى يميز بين التحقيق القوى والتحقيق الضعيف مقابل موقف كارل بوبر المضاد، ويتابع الصراع بين أنصار التحقق والتكذيب منذ ظهور كتاب بوبر "منطق الكشف العلمى" وكتاب توماس كون "تركيب الثورات العلمية" حتى تجديد الوضعية عند باس فان فراسن الذى أصدر نظريته الجديدة فى مؤلفه "الصورة العلمية" 1980 وهى نظرية "التجريبية البنائية": التى تعتبر إحياءاً وتطويراً للوضعية المنطقية ورد الفعل الطبيعى لحركة "الواقعية العلمية" التى ظهرت عند كليف هوكر.

يرى ماهر عبد القادر إن أى تتبع جاد لأبعاد التطور المعاصر فى فلسفة العلم وابستمولوجيا الفكر العلمى المعاصر عليه أن يضع فى اعتباره المتغيرات الموجودة الآن. وأن الصراع الذى يدور بين هذين النمطين من التفكير الابستمولوجى: التجريبية البنائية والواقعية العلمية. أى التنظير لاستراتيجية أهداف العلم يضعنا فى مواقف المواجهة مع أشكال وصور جديدة من فلسفة العلم. وهو يعرض علينا تتبع استراتيجيات التفكير فى الجوانب التى نقبلها أو التى نعارضها، معنى ذلك أن علينا أن نجعل المنهج التحليلى النقدى المقارن أداتنا الرئيسية فى التعامل مع تلك الصور الفكرية الجديدة.

الحقيقة أن هذه المتابعات تأتى تتويجاً لجهود عبد القادر الرئيسية؛ دراسة وترجمة فى المنطق ومناهج البحث وفلسفة العلوم والتى تتصدرها كتاباته المختلفة: "فلسفة العلوم الطبيعة، المنطق الاستقرائى 1979 والذى أعيد نشره 1984 تحت عنوان "فلسفة العلوم المنطق الاستقرائى"، والذى ارتبطت فيها "المناهج ومشكلات العلوم" 1982 وقد أضيف إليه ما يتعلق بالمنطق 1985 وظهر بعنوان "المنطق ومناهج البحث". وحتى تتضح اهتماماته العلمية وجهوده البحثية علينا أن نتوقف أمام بعض القضايا التى يناقشها فى كتبه التالية "فلسفة العلوم، المشكلات المعرفية" و"مشكلات الفلسفة".

يعرض فى "مشكلات الفلسفة" لمشكلة العلية، والقانون العلمى والنظرية ولمشكلة الزمان والمكان وهذه المشكلات تمثل عنده أهم الجوانب الفلسفية التى خضعت للتطور العلمى تحت تأثير الأبحاث العلمية رداً كما يقول على مزاعم من يعتقدون أن الفلسفة لا تقدم أى جديد، وهو يعتقد أن مثل هذه الدراسات تثبت أن الأفكار الفلسفية أسهمت فى إثراء النظريات العلمية التى تطورت وفقاً لها وأحرزت نتائج هامة فى المجال التطبيقى. وهذا العمل "مشكلات الفلسفة" جزء من كتابه الهام "دراسات فى فلسفة العلوم" الصادر بعد ذلك، والذى يدور القسم

الثانى منه حول تطور الأفكار العلمية المعاصرة وذلك فى أربعة فصول تتناول على التوالى: هانسون والمنظور السيكولوجى للنظرية العلمية، وفكرة النموذج الكونى وتحولات الجشطلت داخل النظرية العلمية، وفيرابند ونقد التجريبية المعاصرة، ثم مناقشة نقدية منهجية ويقدم فى القسم الثالث ترجمة نصوصاً مختارة من كتاب توماس كون "تركيب الثورات العلمية".

ويضيف فى كتابه "فلسفة العلوم: المشكلات المعرفية" دراسة هامة عن تطور المفاهيم الابستمولوجية فى مجال الفيزياء مع ترجمة الفصول الأربعة الأولى من كتاب بوبر "منطق الكشف العلمى". وقد أشار فى مقدمة الطبعة الثانية إلى ضرورة تطوير الأفكار المعروضة فى الطبعة الأولى موضحاً ضرورة مراجعة الأفكار والمفاهيم الفلسفية التى ترتبت على التطورات العلمية التى حدثت فى مجال التفسير العلمى، فقد أفضت هذه التطورات إلى مواقف ابستمولوجية جديدة حتمت على الباحثين ضرورة الكشف عن عمق التغير العلمى ذاته.

وما يهمنا التأكيد عليه هو دعوته إلى تناول الميثودولوجيا (علم المناهج) من المنظور الابستمولوجى. ويدرك ماهر عبد القادر أن الدراسات الابستمولوجية قليلة محدودة؛ لصعوبتها ولاقترانها فى كثير من جوانبها بالدراسة المنطقية، ويرى أنها بحاجة إلى أن تتجاوز الإطار الجزئى الخاص إلى العام؛ أى أن تصبح ابستمولوجيا، وهو يعرض للأهمية الابستمولوجية للمناهج. ويتوقف لتحديد مصطلح الميثودولوجيا. يناقش مفهوم العلم ووجهات النظر المختلفة للعلماء فيه. ثم يناقش المنهج التجريبى وأبعاده وعناصره والمنهج الفرضى الاستنباطى وإجراءاته، ثم خصائص التفكير العلمى وما تمثله بالنسبة للباحث فى الميثودولوجيا وكيف تتكامل هذه الخصائص معاً لتشكل بعداً معرفياً داخل الميثودولوجيا. ويناقش مسألة التفسير العلمي والتنبؤ والعلاقة بينهما. ثم يتناول المثيودولوجيا التطبيقية وكيفية كتابة الرسائل العلمية وأخيراً أخلاقيات البحث العلمى رابطاً بين الأخلاق ونظرية المعرفة.

وقبل أن ننتقل من هذه الفقرة الأولى التى تمثل بنية عمل ماهر عبد القادر وجهده فى فلسفة العلوم ومناهج البحث إلى اهتمامه الكبير بتاريخ العلم نشير إلى ترجماته التى وفرت للباحثين النصوص الأساسية لفلاسفة العلم فى النصف الثانى من القرن العشرين نذكر منها ترجمة عمل بوبر الذى أهتم به كثيراً وكتب عنه فى مواضع متعددة عن دراساته وهو "منطق الكشف العلمى" حيث ترجم فى البداية كما أشرنا سابقاً الفصول

الستة الأولى مع مقدمة تحليلية نقدية تناولت مدرسة الوضعية المنطقية وكارل بوبر وفلسفة العلم وعرض فيها نظرية العلم عند بوبر: الاستقراء والتمييز بين العلم واللاعلم، منطق المعرفة وسيكولوجية المعرفة نزعة، بوبر المضادة للذاتية، القراءات المنهجية، نحو المعرفة والنقد العقلى. كما عرض أيضاً لبوبر ومبدأ التكذيب فى الفصل الثانى من "مشكلات الفلسفة"، كما عرض له فى "دراسات فى فلسفة العلوم" و"فى المنطق ومناهج البحث" و"مناهج ومشكلات العلوم" وغيرها.

وترجم كتاب امرى لاكاتوش وربما يكون هذا العمل هو الأول والوحيد الذى ترجم للفيلسوف إلى العربية، برامج الأبحاث العلمية والتكذيب "التكذيب وميثودولوجيا برامج البحث" فى الجزء السادس من سلسلة فلسفة العلوم 1997. والحقيقة أن اهتمامه بترجمة عمل لاكاتوش يعود ليس فقط لكونه يهتم بمناقشة برامج البحث العلمى، بل أيضاً لأنه يجعل من كارل بوبر ومبدأ قابلية التكذيب المدخل الطبيعى لبرامج البحث العلمى، على اعتبار أنه بداية التأريخ لفلسفة العلم فى تطورها المعاصر، وهو مبدأ كما يقول يأتى بمثابة البديل الطبيعى الذى يسلم بقابلية الخطأ، على النقيض من مبدأ التحقيق.

وعلى ذلك يمكننا القول أن جهود ماهر عبد القادر تتمثل فى مناقشة الوضعية المنطقية وردود فعل كارل بوبر وتحليلاته النقدية لمبدأ التحقيق، وتكريس فكر بوبر انطلاقاً من مبدأ التكذيب إلى فكرة النموذج عند توماس كون كما ظهرت فى تراكيب الثورات العلمية، وما تمثله من تصور ابستمولوجيا العلم حتى ظهور فكرة برامج البحث العلمى عند امرى لوكاتش.

المسألة الثانية التى شغل بها ماهر عبد القادر هى العلم العربى تحقيقاً وبحثاً. وقد قدم لنا فيها العديد من الأعمال التى تواصل جهود الرعيل الأول من الباحثين فى العلم العربى خاصة عبد الحميد صبرة ورشدى راشد.

يتوقف ماهر عبد القادر فى دراساته أمام محورين مهمين: الأول هو قضية العلم وعلم تاريخ العلم العربى والثانى هو ابستمولوجيا العلم العربى. وقدم لنا تحقيقاً لهذا الهدف عدد من التحقيقات الهامة ليتوفر بين أيدينا بعض النصوص الأساسية فى العلم العربى، ثم عدد من الترجمات لنصوص عرض فيها أصحابها من المستشرقين للحضارة الإسلامية عامة وللعلم العربى على وجه الخصوص محللاً مناقشاً أحكامهم موضحاً مدى علميتها.

أن ما يشغل عبد القادر كما مر بنا هو الجوانب المعرفية والمنهجية، وها هو يؤكد على هذين الجانبين فى كتابه الصادر عام 2004 "العلم العربى أصول العقلانية النقدية"، ويرى أنه يتعين على الباحث الجاد فى هذا المجال أن يقدم الدلائل التى تشير إلى ريادة العلماء العرب على المستوى الابستمولوجى (المعرفى) والمثيودولوجى (المنهجى)، إلى جانب التأسيس العلمى، أن دراسة العلم العربى كما يرى لابد وأن تتخذ مسارات جديدة نستطيع من خلالها أن نواكب الفكر العلمى. وتأسيساً على ذلك فإنه فى دراسته هذه يسعى إلى تقديم بعداً جديداً للرؤية المعرفية النظرية العقلانية النقدية على مستوى الأسس والمبادئ، خاصة فيما يتعلق بقراءة الفكر العربى ومعرفة أبعاده، وأصول قراءة النص العلمى أو الفلسفى ابستمولوجيا. وهو يقدم لنا بعض الأفكار والتصورات عن:

1 - الذى نعنيه بالعلم العربى وكيفية دراسته والتعامل مع فلسفته وتاريخه معرفياً.

2 - إبراز الطابع الجماعى فى ممارسة العلم؛ مما يوضح لنا إلى أى حد انتشرت فكرة الجماعات العلمية فى العالم العربى لإنتاج العلم كمنظومة ونسق.

3 - فكرة التحقيق العلمى للنصوص وما تتطلبه من تصورات حتى يتوافر لنا المحقق الذى نصفه بصفة العلمية.

ويقدم لنا ماهر عبد القادر عدة أعمال تحت عنوان "دراسات فى التراث الإسلامى" منها: "التراث الإسلامى: العلوم الأساسية" يتناول فيه عدة موضوعات هى انتقال التراث اليونانى إلى العالم الإسلامى، ودوافع حركة الاستشراق ثم يعرض لإسهامات المسلمين فى الفلك والرياضيات ثم الطب والصيدلة ؛ التى يتوقف فيها عند أصول المنهج عند الأطباء المسلمين ثم ترجمة كتب الطب الإسلامى إلى العالم اللاتينى ومراكز هذا الانتقال ويخصص الفصل الأخير لإسهامات المسلمين فى علم الكيمياء.

وفى هذا الإطار يتناول فى كتابه "حنين بن اسحق والعصر الذهبى للترجمة" الذى يعرض فيه لحياة حنين والأخطاء التى وقعت فى التعرض لها وعلاقته بالخلفاء ونكبته، ثم ترجماته ومؤلفاته وطريقته وأسلوبه ومدرسته ويخصص الفصل الثامن والأخير لتقييم عمله تحت عنوان حنين فى الميزان.

ويصدر فى العام 1988 كتابه "مقدمة فى تاريخ الطب العربى" وهو مجال سيتوسع فيه لاحقاً. ويخصص له عدة أعمال. ويتناول فى هذا الكتاب مدخل فى المعرفة بالتراث الطبى فى العالم الإسلامى، وأوائل التراجمة ثم البيمارستانات ويتوقف عند المنهج لدى الأطباء المسلمين، ومؤلفات الطب الإسلامى فى العالم اللاتينى؛ مخصصاً الفصلين الأخيرين لدراسة ابن النفيس.

ويكتب فى العام 1999 "الطب العربى رؤية ابستمولوجية" وهو يطرح فى هذا الكتاب قضية دراسة علم الطب العربى فى إطار دراسات "تاريخ العلم العربى". ويرى أن الدرس الطبى فى العالم العربى صدرت عنه نظريات طبية متعددة لكنها لم تأخذ بعد حقها من الذيوع والانتشار على الرغم من استفادة اللاتينى من الإنجاز العربى. وهو يهدف كما أوضحنا إلى مناقشة تاريخ العلم العربى، فتاريخ العلم العربى يشغل مساحة واسعة من التفكير العلمى والفلسفى عربياً وعالمياً ولازالت توجهات دراسته تعتمد على الموروث الاستشراقى.

يشكل تاريخ العلم العربى عند ماهر عبد القادر علماً بوصفه إنتاجاً عقلياً وفاعلية إنسانية تتوافر فيه قواعد العلم وأصوله، ومن ثم يحاول تتبع الإسهامات الابستمولوجية وقواعد البحث العلمى وتقاليده فى القرن السابع الهجرى؛ وذلك لمعرفة إلى أى حد أسهم النمو العلمى الابستمولوجى فى تفرد الإنجاز العربى من خلال دراسة المدرسة الدخورية وإنجاز إعلامها: الدخوار، ابن النفيس ، ابن أبى أصيبعة.

وتأتى دراسته "الحسن بن الهيثم وتأسيس العلم" لتقدم لنا بعداً جديداً للرؤية المعرفية على مستوى الأسس والمبادئ فيما يتعلق بقراءة الفكر العربى ومعرفة أبعاده وأصول قراءة النص العلمى أو الفلسفى ابستمولوجيا، وهذا البعد يشكل حلقة مهمة فيما يرى من حلقات الفهم والوعى بالعلم العربى وتقديره بصورة جادة.

لقد قدم مصطفى نظيف وعبد الحميد صبرة دراسات وتحقيقات سابقة لأعمال ابن الهيثم ويضيف عبد القادر إلى جهودهما جهداً جديداً هو بيان تأسيس ابن الهيثم لفلسفة العلم انطلاقاً من دراسة رسالته الشكوك على بطليموس ، أى أنه يتناول ابن الهيثم ليس كعالم وإنما كفيلسوفاً للعلم. فالعالم إذا بدأ يدرس ويفهم ويفحص وينتقد المفاهيم والنظريات تحول إلى فيلسوف علم. معنى هذا أن ابن الهيثم فيما يرى يعمل من خلال مستويين: مستوى العالم،

الذى يؤسس العلم البحت ومستوى فيلسوف العلم الذى يضع الأسس والمبادئ معرفياً ومنهجياً وهو هذا البعد الذى لم نتوقف عنده فى دراساتنا عنه.

يتناول ماهر عبد القادر فى فصول خمسة التى تكون كتابه القضايا التالية أصول دراسة العلم العربى حيث يعرض لعلم تاريخ العلم العربى، وابستمولوجيا العلم العربى ومثيودولوجيا العلم العربى، ثم العقل والنقد حيث يناقش البعد الابستمولوجى لرسالة الشكوك ، النقد والتحرر من سلطة النص، ويتناول النقد والنظريات العلمية ومفهوم الاستقراء عند أرسطو حتى ابن الهيثم وأخيراً الرؤية العربية للاستقراء عند الفارابى وابن سينا ثم ابن الهيثم.

ويأتى كتابه "العلم العربى: دراسة معرفية" الصادر 2001 ليكمل هذه المجموعة حيث يقدم دراسة شاملة للعلم العربى تحتوى عدد من النماذج التى سبق له أن عالج بعضها فى دراسات سابقة وهو يعرض لهذه النماذج هادفاً إلى أمرين: أولهما تحديد معنى العلم العربى وكيفية دراسته والتعامل مع تاريخه معرفياً. والثانى فكرة التحقيق العلمى للنصوص وما تتطلبه من تصورات لابد منها حتى يتوافر لنا المحقق العالم المدقق.

واهتم ثانية بابن الهيثم فى دراسته الحسن بن الهيثم من تشريح النص إلى تشريح العين الذى نشر ضمن إصدارات مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية، إلا صدارة السادس عشر 2002 حيث يوضح ممارسة العالم العربى للطب وصناعة الكحل على وجه الخصوص، ومن هنا جاء اهتمامه بالناحية التشريحية للعين لخدمة أبحاثه العلمية فى مجال المناظر كما يستنتج من "رسالة عن العين والإبصار". يوضح عبد القادر أنه يقدم قراءة جديدة عن ابن الهيثم مؤكداً أن علينا أن ننظر إلى العلم وتاريخه على أنه أحد أهم مصادر تطور الابستمولوجيا (نظرية المعرفة العلمية) وعلى أنه أتبع فى مجمله قواعد وأصول منهجية تعارف عليها العلماء وأخذوا بها فى فترات الازدهار والانكسار وأصبحت تقاليد راسخة لديهم. (ص9)

لقد سبق لماهر عبد القادر أن قدم لنا عدة تحقيقات لنصوص فى الطب العربى نموذجاً للهدف الثانى الذى أشار إليه ومن هذه التحقيقات كتاب "شرح تقدمه المعرفة للدخوار". يخبرنا فى مقدمة تحقيق هذا العمل مسائل هامة فى التعامل مع تاريخ العلم العربى منها: المنهجية الاستشراقية، ومنها طرق التناول التاريخى مع إنجاز العلم العربى؛ بدئاً من طريقة المؤرخين ثم طريقة الفلاسفة الذين يكتبون حول تاريخ العلم

العربى ولم يتلقوا تدريباً تاريخياً أو علمياً، أو طريقة العلماء الذين كرسوا شطراً من كتاباتهم لبيان العلم العربى وتأثيره على الغرب الحديث ثم علماء اللغة الذين تقوم دراساتهم على النتاج اللغوى لحضارة الأمة.

ويتوقف أمام بعض كتابات المستشرقين حول الحضارة العربية الإسلامية لمناقشة أحكامهم حول العلم العربى كما فى ترجمته وتعليقه على كتاب برنارد لويس "اكتشاف المسلمين لأوربا" 1996. ويتكون هذا العمل من أثنى عشر فصلاً هى : الاتصال والتأثير، نظرة المسلمين إلى العالم، اللغة والترجمة، الوساطة والوسطاء، معرفة المسلمين عند الغرب، الدين، الاقتصاد، الحكومة والعدالة، العلم والتكنولوجيا، الحياة الثقافية، الوجه الاجتماعى والشخصى ، قرارات. ويبين لنا ومنذ بداية مقدمته للترجمة العربية أن برنارد لويس يفسر معطيات التاريخ السياسى الإسلامى بصورة تفتقر إلى الحيدة فى كثيراً من الأحيان، فهو يحدثنا عن أمرين متصلين هما: كيف استطاع المسلمون أن ينفذوا إلى أوربا وينتشروا فى بقاع عديدة فى وقت سريع والأمر الثانى كيف استطاع الأوربيين أن ينظموا أنفسهم ويستغلوا نقاط الضعف عند المسلمين ليوجهوا لهم ضربة قوية تبعتها ضربات وهزائم مستمرة حتى اليوم.

وما يهمنا من هذه المقدمة هو اهتمام عبد القادر بحديث المؤلف عن العلم والتكنولوجيا حيث جاء حديثه عاماً. ووقع فى كثير من المغالطات حتى أنه نسب الكثير من الاكتشافات العلمية للعلماء الغربيين، ولم يعترف سوى بفضل سطحى للعلماء المسلمين. مما يوضح سمة منهجية أساسية فى جهد عبد القادر وهى توظيفه كل من التحقيق والترجمة للتأكيد على القضايا الأساسية التى يطرحها حول علمية تاريخ العلم العربى وميثودولوجيته انطلاقاً من منهجه التحليلى العقلانى النقدى، الذى يظهر فى المجال الثالث الذى شغل به بعد فلسفة العلم وتاريخ العلم وهو الفكر العلمى العربى المعاصر والذى يتضح فى أول أعماله فى هذا المجال "فلسفة العلوم قراءة عربية".

يبين عبد القادر فى كتابه "لسفة العلوم ..قراءة عربية" أن فلسفة العلوم كما تتميز بطابع تحليلى فهى تتسم أيضاً بطابع نقدى، يقوم على تتبع الأفكار تاريخياً وتحليلها منطقياً ثم نقد محتواها. وهذه المهمة لا تستبعد بطبيعة الحال المقارنة فى أى من مستوياتها.

يرى عبد القادر أن تزايد دراسة فلسفة العلوم فى عالمنا العربى تحتاج إلى مزيد من المتابعة والدرس ومناقشة التطورات العلمية والفلسفية حتى يمكن للفكر العربى أن يظل على

مقربة من أحدث التيارات والاتجاهات العلمية والفلسفية وذلك لتحديث المفاهيم العربية بصورة متواصلة ، بغية التوصل إلى استخلاص بنية الفكر فى عالمنا العربى.

ويقترح مفهوم "تواصل الاتصال" الحضارى للأفكار؛ والذى يعنى إلا نقف من الغرب موقفاً متحيزاً ولا نرفض عناصر ثقافته وأفكاره وإلا نتغاضى عن ذلك الدور الذى لعبه الغرب الوسيط والحديث فى الحفاظ على حضارة العلم. وذلك مواصلة لما قام به علماء العرب حين توجهوا إلى تراث الحضارات الأخرى بالدرس بعد الترجمة ولم يقللوا من إسهامات الحضارات القديمة، وذلك مقابل من ينكرون على العقلية العربية كل إبداع. ومن هنا يؤكد أن الكشف عن دورنا العلمى لن يتسنى إلا بدراسة علمية فلسفية اجتماعية سيكولوجية لتطور الأفكار فى اتصالها وتواصلها عبر الأجيال العلمية. وهى فكرة من الأفكار المهمة التى تتعارض مع موقف من يقول بالقطيعة ورفض الفكر الغربى كلية بدعاوى متهافتة.

يعنى عبد القادر بقضية التكامل بين تاريخ العلم وفلسفة العلم. ويناقش كيف تصور الكتاب العرب المشكلات الأساسية فى فلسفة العلوم؟ ويرى أن الحديث عن فلسفة العلوم يكشف حقيقة الدراسات السائدة فى العالم العربى الآن وصلة هذه الدراسات بما يدور فى العالم. ترسم دراسة عبد القادر مخططاً أولياً لبعض الاجتهادات التى صدرت فى العالم العربى حول دراسة فلسفة العلوم لبيان الدور الذى يمكن من خلاله اكتشاف تواصل ذاتنا العربية فى ذات الآخر. ويعرض لنا على التوالى الموضوعات التالية: التعريف المعجمى لفلسفة العلوم، فلسفة العلوم من التحليل إلى النقد، من التحولات إلى التأسيس ، من نتائج التعريف إلى لائحة الموضوعات، التمييز بين الابستمولوجيا والميثودلوجيا وبين فلسفة العلوم ونظرية المعرفة وبينها وبين تاريخ العلوم وأخيراً خصائص فلسفة العلوم: النقد والتحليل.

ويتساءل فى كتابه "الفلسفة العلمية (رؤية نقدية)" عن وجود فلسفة علمية؟ وبأى معنى يمكن الحديث عن "فلسفة علمية" فى إطار الفلسفة؟ هل تقبل الفلسفة أن تكون الفلسفة علمية أم أن نكون أحد فروعها إذا كان هناك ثمة فلسفة علمية؟

لا يسعى عبد القادر لإجراء إحصاء لتصور "الفلسفة العلمية" فى العالم العربى لكن ما يهدف إليه هو وضع لائحة – على قدر الإمكان بالإسهامات العربية البارزة فى هذا الصدد لمعرفة موقف الفكر العربى من مصطلح الفلسفة العلمية. إجابة عن الأسئلة

التالية: كيف فهم الكتاب العرب هذا المصطلح؟ وما هى النتائج التى يمكن أن نتوصل إليها من قراءة الفكر العربى فى بعض جوانبه حول هذا الموضوع. ويقدم نقداً لدعاة الفلسفة العلمية من أنصار الوضعية المنطقية فى العالم العربى، الذين يتصورون أنهم يتمتعون بالحصانة ويطلق على نقده هذا خرافة الوضعية المنطقية والعبارة كما هو واضح تحيل إلى عنوان كتاب زكى نجيب "خرافة الميتافيزيقا".

يقدم لنا فى البداية دراسة معجمية فى المصطلحات المتصلة بالفلسفة العلمية مثل العقلانية، الامبيريقية، الوضعية، ويعرض بعض المواقف النقدية تحت عنوان الفلسفة العلمية من تجميد الواقع إلى الوضعية اللاإرداية كما يتضح فى كتابات صلاح قنصوه وأبو العلا عفيفى وزكريا إبراهيم. وتحت عنوان الفلسفة العلمية فى مفترق الطرق يتناول كتابات الجابرى، ياسين خليل، وزكى نجيب محمود وغيرهم ويناقش تحت عنوان الفلسفة العلمية من الايديولوجيا إلى تحليل العبارات ناصيف نصار ثم يعرض للفلسفة العلمية من أسطورية العقل العربى إلى استغراب الفكر العلمى ويختتم ذلك بنقد وتقويم هذه الجهود المختلفة.

وهناك مسألتين أخيرتين نشير إليهما فى ختام هذا التناول لأعمال ماهر عبد القادر الأولى هى تقديم دراسات بالإنجليزية فى نفس هذه الاهتمامات والثانية هو تكريس عدد من الأعمال حول المفكرين العرب المعاصرين.

1 – ويلاحظ أولاً توجه دراساته بالإنجليزية أيضاً إلى بيان إسهامات المسلمين العلمية حيث كتب عن إسهام ياسين خليل فى فلسفة العلم، وفلسفة العلم فى العالم العربى، وطبيعة العقل فى العلم العربى، وملاحظات على الدراسات الفلسفية فى العالم العربى، وملاحظات على إسهامات العرب فى الحضارة الغربية فى العصور الوسطى، طبيعة مدارس الطب العربى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر.

2 – كتب عبد القادر دراسات متعددة حول المفكرين العرب المعاصرين مثل بحثه بالإنجليزية عن ياسين خليل ومساهمته فى ندوة فرح انطون: حول مفهوم الوضعية عنده وما كتبه عن نجيب بلدى فى ندوة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة وكتابه عن ثابت الفندى حياته وأعماله.

مهران(*): التحليل وقضايا المنطق العربى

حين يهتم محمد مهران بهذا الفضاء الذى صار معروفاً تحت مسمى المنطق العربى، ويتخصص فى البحث فى دقائقه العلمية ويوجه العديد من الباحثين للتخصص فيه يترجم ، ويكتب ، ويشارك فى الندوات الفلسفية حول قضاياه المختلفة ، فإننا نتوقع منه وهو الباحث المتخصص فى المنطق ومناهج البحث والفلسفة المعاصرة ، خاصة الفلسفة التحليلية ، اننا بازاء فضاء جديد توالت فيه الدراسات الدقيقة بعد ما قدمه مهران من ترجمات ودراسات . ومهمة هذا البحث هي الربط بين دراساته في الفلسفة المعاصرة والتحليل وتخصصه في المنطق ، وذلك بإبراز منهجه التحليلي في تناول ودراسة المنطق العربي . فالمعروف عنه جدة جهوده فى هذا المجال ، الذى ربما يكون هو اول أو من اوائل من تفرغوا للبحث فيه، وسوف نعتمد على الدراسة الضافية التى قدم بها ترجمته كتاب نيقولا ريشر وكذلك على كتابه دراسات فى المنطق العربى وما بينهما من ابحاث قدمها خلال العقدين الاخيرين من القرن العشرين ، وبالطبع هناك مشاركات فى هذا المجال الا انها جهود متفرقة لها قيمتها ، لكنها لا تماثل ما قدمه مهران سواء من حيث القضايا التى تناولها والا عمال الكثيرة التى قدمها ويكفى ان نطالع التصدير الذى صدر به زكى نجيب محمود ترجمته لكتاب ريشر لندرك أهمية هذا المبحث وترجمه مهران له

(*) **محمد مهران رشوان**(1939-2012) من مواليد قرية الصلعا بمحافظة سوهاج، في السادس والعشرين من شهر مارس سنة1939 م، بدأ في قريته التعليم.انتقل إلى مدينة سوهاج ليحصل على الشهادة الابتدائية عام 1952م .ثم التحق بالمدرسة الإعدادية القديمة ليحصل منها على الشهادة الإعدادية عام 1954م. فالتحق بمدرسة سوهاج الثانوية ليحصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية عام 1958م . وفي نفس العام انتقل إلى جامعة القاهرة واختار دراسة الفلسفة تخرج عام1962 م.

حصل على الماجستير في الدراسات المنطقية عن "فكرة الضرورة المنطقية" تحت إشراف زكي نجيب محمود ثم توفيق الطويل عام 1968م . عين مدرساً مساعداً وبدأ البحث في الدكتوراه بين جامعة القاهرة وجامعتي السربون بباريس ولندن بإنجلترا حتى حصل عليها من جامعة القاهرة تحت إشراف يحى هويدي "منهج التحليل عند برتراند رسل "عام 1974م ، وحصل على درجة الأستاذية عام .1986 سافر إلى جامعة الإمارات العربية ليرأس قسم الفلسفة هناك بين عامي 1989م ، 1993م ثم عاد ليرأس قسم الفلسفة بكليته عامي 1994-1996م وأصبح وكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب سنوات 1996-1999م. ثم تولي الإشراف على كلية الآداب بجامعة القاهرة فرع بني سويف. وشغل منصب عميد هذه الكلية منذ عام 2000 حتي 2005 .

يمكننا بداية ان نلاحظ عدد من السمات العلمية تميز ما قدمه محمد مهران فى ("دراسات في المنطق العربي ") واولها انه لا يقدم لنا عرضا تاريخيا لتطور المنطق عند العرب ، نشاته وازدهاره وتطوره ومسيرته عبر القرون ، وان كان عمله الاول فى المنطق العربى ، الذى قدم به ترجمته لكتاب تطور المنطق العربى والذى يعد استكمال وتطوير لما قدمه ، ريشر وان كان عنوانها قضايا المنطق العربى لا تخلو من

حضور طفيف للتاريخ ، الا انه لم يكن تأريخا ، وجاء عنوانه كما ذكرنا بحثا فى القضايا التى يثيرها المصطلح ، والقضايا المتعلقة بفهم وتقبل وما أضافه الفلاسفة المسلمين للمنطق اليوناني بحيث يمكننا الحديث عن الارجانون الارسطى والاورجانون العربى . ومع هذا نجد دراستين بالكتاب اقرب الى التاريخ مثل : مناطقة الاندلس ودورهم فى تطوير المنطق العربى ، والوضع الحالى للدراسات المنطقيه فى مصر ، الا ان القارىء لهاتين الدراستين يجدهما يثيرين قضايا متعلقة بطبيعة اسهام المناطقة فى الاندلس ومصر.

والخاصية الثانية : انه ابتعد تماما عن التحمس مع او ضد ، فلم يبالغ فى انجازات الفلاسفة العرب المسلمين بل حدد بدقة الدور الذى قاموا به وما اضافوه الى المنطق الارسطى ، او بمعنى ادق القراءات المختلفة والتاويلات التى قدموها تمييزا لمنطقه من جهة والمنطق الرواقى من جهة ثانية وفى نفس الوقت لم يتخذ موقفا مع أو ضد المنطق مثلما فعل المحدثين والفقهاء ، الذين كان لهم موقفا عدائيا من الفلسفة عامة والمنطق باعتبار المنطق اله الفلسفة والمدخل اليها . فجاء تناوله للمنطق العربى تناولا ابستمولوجيا ولم يتخذ اى مواقف دينية او ايدولوجية مع او ضد الجهود التى يتناولها .

ثالثا : التناول المنطقى لقضايا المنطق العربى على ضوء الاصول التى حددها ، ارسطو والتطورات الحديثة فى دراسات المعاصرين التى شهدها المنطق الارسطى ، انطلاقا من الصورة الراهنة للدراسات المنطقية . وقد حفلت دراساته وأبحاثه بالمصادر المنطقية فى كتابات المعاصرين ، فلم يكتفى بعرض وجهات نظر القدماء من شراح ارسطو والمناطقة العرب ، بل بتفسيرات المعاصرين على اختلاف توجيهاتهم الفلسفية .

رابعا : ان جهوده التى نتناولها بالتحليل وان كانت تمثل خاصة دراسات فى المنطق عند العرب ، قراءة فى بعض اعمال المناطقة العرب ، مثل التقريب الى حد المنطق لابن حزم ، او روضة الاعلام لابن الازرق ، او القسطاس المستقيم للغزالى ،

فان العمل ككل ليس دراسة حول اعلام المنطق ابن رشد وابن حزم وابن الازرق والغزالى ولكن الجهود العربية لتبيئة المنطق داخل الحضارة الاسلامية والدفاع عنه مقابل الموقف العدائى الذى وقفه المحدثون والفقهاء ضد المنطق والفلسفة .

خامسا : وهو الاهم ، والذى يعد مدخلنا فى هذه الدراسة هو تطبيق المنهج التحليلى في تناول جهود العرب والمسلمين للمنطق اليونانى عامة والارسطى بالتحديد . فهو لايعالج موضوعه معالجة تاريخية ، وان كنا نجدها فى ثنايا بحثه ، ولا يتخذ مواقف مسبقة، دينية او غير دينية مع او ضد هذه الجهود ، بل ان عمله فى الاساس دراسة مقارنه بين حضارتين ، اليونانية والعربية الاسلامية ، الا ان منهجه فى هذه الدراسة المقارنه منهجا تحليليا . ماذا قدم المناطقة العرب على ضوء فهمه لطبيعة المنطق وقضاياه فهو لا يتوقف امام هذه الجهود ، وهو ما يفعله المستشرقين او ان يبالغ فى اسهامات وانجازات العرب المسلمين بدوافع وطنية او دينية ، لكنه اختار طريقا ثالثا ، ربما اصعب وهو تقديم قراءة تحليليه لما يطلق عليه المنطق العربى . وسوف نتبع الدراسات المختلفة التى قدمها لبيان تميز معالجته للقضايا التى تناولها " والتى تكمن خلف العناوين التى توحى للوهله الاولى انها قراءة فى كتابات منطيقية او بيان لجهود اعلام المناطقه . او بحث فى تطور تاريخ المنطق العربى لبيان تطبيقه للمنهج التحليلي في دراستها.

نتناول في البداية الدراسة الاولى التى قدم بها مهران ترجمة كتاب تطور المنطق العربى والتي كانت اشبه بحجر القى فى بحيرة ساكتة فحرك كثير من المياه الراكدة اخذت تتسع فى دوائر اوسع فاوسع الدائرة الاولى هى الاهتمام بهذا المجال الجديد فى المنطق الذى ينتمى للدراسات الحضارية المقارنة من اليونان إلى العرب . والدائرة الثانية هى طرح علمى لقضية الوافد والموروث بعيداً عن اشكالية الاصالة والمعاصرة ، القديم والجديد حيث انطلق من الابحاث المعاصرة فى علم المنطق لتحليل اسهام المناطقة العرب ، اضافاتهم أو تعديلاتهم على بعض ما جاء فى كتب أرسطو المنطقية . مما يجعل منه وهذه هى الدائرة الثالثة . يقدم دراسة منطقية وليست تاريخية فى طبيعة وقضايا المنطق بعيداً عن المواقف اللا علمية التى تهاجم أو تدافع عن المنطق لاسباب ليست منطقية . و الدائرة الرابعة هى اثارة هذا الاهتمام الذى لم يتوقف بالبحث فى المنطق العربى وقضاياه داخل علم المنطق والخامسة ، الربط بين الفلسفة التحليلية المعاصرة والجهود العربية في المنطق ، وهو هنا في عمله هذا يقترب وأن كان بشكل

مختلف من حيث مضمون التحليل عما قام بـه الأستاذ العراقي المتميز ياسين خليل في تناوله لتاريخ العلوم عند العرب من منظور الفلسفة التحليلية.

سنعرض فـى البدايـة للدراسـة الدقيقـة التـى عرض فيهـا مهران للمنطـق العربـى ثـم تناول بعد ذلك اعماله المختلفة التى جمعت تحت عنوان دراسات فى المنطق العربى .

[2]

تنـاول مهـران تحـت عنـوان قضـايا حـول مفهـوم المنطـق العربـى تقـديم وتعليـق واسـتكمال واضـافة لكتـاب نيقـولا ريشـر ، تطـور المنطـق العربـى . وحتـى يتضـح لنـا الاضـافة التـى افتتح بها هذا المجال الجديد ، سوف نشير بايجاز إلـى محتويات عمل ريشر .

تناول ريشر فى قسمين تطـور المنطـق العربـى ، الاول دراسة استقصـائية للمنطق العربى فى ستة فصول ، والثانى قائمة بالمناطقة العرب تشمل 166 منطقيا بين مترجم وشارح ومؤلف اضاف إليها مهران ستة عشر منطقياً فى الطبعة الاولى للكتاب 1986 واضـاف إلـى قائمتـه الاضـافية عدداً أخـر فـى النـدوة الاولـى للجمعيـة الفلسفية المصـرية 1991 اكثـر مـن الجـزء الاحصـائى الـذى قدمـه المؤلـف فـى القسـم الثـانى مـن الكتـاب ويهمنـا مـا قدمـه ريشـر فـى الفصـول الستة التـى تمثـل الجـزء الاول يعـرض فـى الفصـل الاول للمنطق العربى فى قرنه الاول فى مقدمة وفقرات تدور حول الوسطاء المسيحيين السريان ونقل المنطق اليونـانى إلى العرب ، موضـحاً الدعم الرسمى للدراسـات المنطقيـة فى العصـر العباسى ، عارضـاً الاعمال العربية فى المنطق قبل 900م ، متتبعاً مسـار التطورات فى المنطق العربى فى قرنه الاول

ويتوقـف فـى الفصـل الثـانى امـام اول ازدهـار للمنطـق العربـى فـى مقدمـة وفقرات تتنـاول مدرسـة بغـداد ، انتشـار الدراسـات المنطقيـة فـى العـالم الاسـلامى ، المنطـق و الاتجاه السلفى ، بعض المسائل الخلافية فى المنطق العربى ابان القرن العاشر ، وأهم منجزاته ، ومساره تطوره فى قرنه الثانى ، والفصليين الثالث والرابع خصص اولـهما لقرن ابن سينا وثانيهما لقرن ابن رشد ، تناول فى قرن ابن سينا : فترة ركود ، مكانة ابن سينا ، علاقـة المنطـق بفروع المعرفـة الاخرى ، اتجـاه جديد فـى المنطـق ابـان القـرن الحـادى عشر ، مسار التطورات فى المنطق العربى فى قرنه الثالث . وتناول فـى الفصـل الربـع ، ابن رشد ومناطقه اسبانيا الاسلامية ، [وهو مـا سيتناوله مهران لاحقاً فى عدة بحـوث أخـرى عـن ابـن حـزم ، وابـن رشـد ، ومناطقـة الأنـدلس ، وابـن الازرق .] أهـم منجـزات

المنطق العربى فى القرن الثانى عشر ، مساره تطوره ، قبول المسلمين للمنطق وهو ما سيبحث فيه مهران تفصيلياً فى دراسة مطولة صدر احد اجزائها حول المنطق عند الغزالى .

ويتناول ريشر فى الفصل الخامس" تصادم المدارس"، القضايا التالية : تراجع المنطق فى اسبانيا والنفوذ المتزايد لفارس،"مدرستاً" المنطق العربي "الشرقية" و الغربية، أهم منجزات المنطق العربى فى القرن الثالث عشر، مسار تطوره فى قرنه الخامس . وفى السادس فترة الوفاق وعصر المعلمين : عصر التحجر "التعاقب الرسمى" للمناطقة العرب المتأخرين ، مسار تطورات المنطق العربى فى مرحلته الأخيرة، نتيجة.

قصدنا العرض التفصيلى لمحتويات كتاب ريشر لنوضح أولا : الاسهام والاضافة التى قدمها . ثانيا: المنهج التحليلي الذي مارسه مهران فى افتتاحه لهذا المجال الجديد بترجمة عمل ريشر فى دراسة ضافية تناول بالتحليل قضايا مثل : المقصود بالمنطق العربى ، مفهوم المنطق بين الآلية والعملية ، مفهوم المنطق بين الصورية والمادية ، الاورجانون الارسطى والارجانون العربى . وتناول فى الفقرة الثانية وثالثاً الطرق التى عالج بها المسلمون موضوعات المنطق : الترجمة والنسخ ، الشروح المنطقية ، النظم ، الحواش ، المختصرات ، التشجير ، رابعاً المنطق العربى بين الطب وعلم الكلام . وهذا ما ستقوم بمناقشته فى الفقرة التالية :

اولاً : مهران وقضايا المنطق العربى .

سنناقش فى هذه الفقرة قضايا ثلاثة تناولها مهران هى : مفهوم المنطق العربى وعلاقته بالمنطق اليونانى ، تناول المسلمون للمنطق ، علاقة المنطق العربى بالطب وعلم الكلام .

1- المنطق بين "الاورجانون الارسطى والارجانون العربى"

ولندعه يحدثنا عن المقصود بهذا المجال والمنطق العربى – هو كما يحدده محمد مهران – اسم يطلق على تلك الجهود التى بذلها الباحثون فى العالم الاسلامى فى مجال الدراسات المنطقية ، وما تمخضت عنه تلك الجهود من اعمال ، سواء كانت فى صورة مؤلفات أو مترجمات أو شروح أو حواش تدور حول مسائل منطقية. واذا كانت كلمة باحثون حديثة فهو يزيدها ايضاح بطريقته التحليلية بقوله : بإن " الباحثون هم كل من ساهم فى حقل المنطق ، أيا كانت صورة المساهمة ، وكان يعيش فى كنف الحضارة الاسلامية ، بغض النظر عن دينه أو اصله أو لغته التى يكتب بها . ويحدد زمان

الدراسة ويقصرها على فترة محددة ، هى تلك التى شهدت انطلاق البحث المنطقى وشيوعه وتقدمه وانحساره ، وهى تلك الفترة التى بدأت منذ الخلافة العباسية تقريباً وحتى القرن العاشر الهجرى . (راجع ص15)

ويثير سؤال هام حول قومية العلم وهل يمكن ان يكون هناك منطق هندى ، أو صينى أو انجليزى ؟ ويؤصل هذا التساؤل فى قضية دقيقة هى طبيعة المنطق ومفهومه ومدى عموميته أو خصوصيته – مؤكدا ان المنطق - وربما يكون فى هذه المسألة على العكس من علوم الفلسفة – لا ينتسب إلى شعب من الشعوب ، فهو ذو طبيعة انسانية مجردة تتجاوز الاجناس والاقوام ، فهو " انسانى عام " (ص16) . وكى يدعم هذا الرأى يستشهد بموقف العرب كما يتضح من المناظرة الشهيرة حول المنطق والنحو بين ابو سعيد السيرافى وابو بشر متى بن يونس والتى حفظها لنا التوحيدى فى مقابساته .

كيف إذن يكون المنطق انسانياً عاماً ويصح تسميته بالمنطق العربى ؟ ان التسمية كما يخبرنا مقصود بها على ضوء فهمه لطبيعة المنطق لا تعنى اكثر من " مجموعة الدراسات المنطقية التى تمت على يد العرب" (ص18) ويتابع مناقشته لطبيعة المنطق بشكل اكثر تخصصاً فيما يتعلق بمكانة المنطق من الفلسفة تحت عنوان مفهوم المنطق بين "الالية" و "العلمية" والمقصود بالآلية كون المنطق أداة أو الة أو مدخل للفلسفة أو هو علم من العلوم الفلسفية " العلمية " . يحلل مهران هذه القضية ليبين إلى أى حد تابع العرب أرسطو فى فهمه للمنطق . فبينما اعتبر الرواقيون المنطق احد علوم الفلسفة أعتبره المشاؤون مدخلاً لها ، فالمنطق ليس جزء من الفلسفة . بل هو مجرد الة لها . ومن هنا اطلقت كلمة " اورجانون " اليونانية على المنطق جميعه . ويرى أن المناطقة العرب ، مع أنهم يتابعون الفهم الارسطى لطبيعة المنطق بوصفه مدخلاً للعلوم فانهم – فيما يبدو – لم يكونوا على اقتناع كامل لصحة هذا الفهم . فنجدهم يترددون فى اعتباره مجرد أله للعلوم أو مجرد مدخل لها (ص19) ويتابع ذلك لدى الخوارزمى فى مفاتيح العلوم وابن سينا فى الاشارات والتنبيهات ، والتهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون ، والتوحيدى فى المقابسات والفارابي فى احصاء العلوم ، ويستنتج من كل هذه الاستشهادات انه على الرغم من أن المناطقة العرب قد مالوا إلى اعتبار المنطق " آله " الفلسفة أو " مدخلاً لها، كما هو الحال عند أرسطو ، فانهم لم يحسموا هذا الامر وعدوا المنطق علماً وفنا فى نفس الوقت ، أى انهم اعتبروه " آله " للفلسفة و "علماً " من علومها فى آن واحد . (ص22) ويتوقف مهران أمام رأى ابن سينا فى هذه القضية ويرى

ان موقفه موقف توفيق يخفف كثيراً من حدة الخصومة بين المسائية والرواقية . ويقارن هذا الموقف بما عرضه "لوكا شفيتش" فى نظرية القياس الارسطية ويفصل فى هذا الموقف بعرض رأى "أمونيوس" وينتهى إلى نتيجة هى ان المناطقة العرب ينظرون إلى المنطق من زوايتين لم يجدوا بينهما تناقض وهما : المنطق بوصفه مجموعة قواعد معينة مصاغه على هيئة متغيرات ، وفى هذه الحالة يكون أله للفلسفة ، والمنطق بوصفه ممثلاً فى حدود معينة وموضوعات محدودة فيكون فى هذه الحالة جزءاً من الفلسفة .

ويجعل من هذه النتيجة مدخلاً لمناقشة القضية من زاوية مفهوم المنطق بين "الصورية" و "المادية" فالمشاؤون جردوا المنطق من مادته وابقوا فقط على صورته على ما يؤكد لوكا شفيتش الذى يقابل مهران وجهة نظره برأى هاملان ، الذى يرى فى صورية المنطق فكرة غريبة معادية للاستدلال العينى وان كان مهران متفق ولوكا شفيتش في التأكيد على أن المنطق كان صورياً بلا ادنى ريب . وان هذه الصفة الصورية هى التى طبعت الدراسات المنطقية بعد ذلك حتى اصبحت صفة تقليدية للمنطق بوجه عام . الا انه ينبه على امر على درجة كبيرة من الأهمية تغيب فى معظم الأحيان عن أذهان الباحثين وهي أن "الصورية" عند أرسطو كان لها معنى مختلف عن الصورية كما يفهمها الباحثون عادة فى الدراسات المنطقية الحديثة . يقول : " أن أرسطو كان يرى ان العلم الجديد بهذا الاسم ينبغى ان يكون علماً بما هو كلى ولكن بينما تبدأ العلوم الجزئية من " الاشياء" وتبنى علاقاتها العامة ، فإن المنطق يبدأ من " المفاهيم " ويبين العلاقات بين هذه المفاهيم " لا بين "الاشياء" (ص25) وبهذا المعنى تكون الخاصية الصورية للمنطق الارسطى مزدوجة : فهو صورى لأن موضوعه هو الصور الواضحة للاشياء ، وليس الاشياء ، ولانه ينحى جانباً المادة المرتبطة بالشىء الجزئى الذى يجسد الفكرة . ويضيف ان منطق أرسطو ذو طابع أنطولوجى واضح.

وينتقل بعد هذه الاطلالة على مواقف المحدثين من صورية المنطق الارسطى ينتقل إلى موقف المناطقة العرب من هذه المسألة مطبقا عليه فهمه لطبيعة المنطق موضحاً ، إنهم على العكس من نظرتهم لالية المنطق أو علميته . كان موقفهم منطويا على شئ من الاضطراب ، فانهم كانوا اكثر وضوحاً وتحديداً فى مسألة الصورية حيث سار الاوائل منهم على منهج أرسطو واعتبروا المنطق صورياً بالمعنى الأرسطى الذى لم يفرغه من المضمون ويبعده عن كل مادة أما المتآخرون منهم فقد عدوه صورياً بالمعنى الآخر للصورية المستقل عن كل مضمون أو مادة مستشهداً بما جاء فى الفصل الذى

عقده ابن خلدون فى مقدمته عن المنطق والذى يتضح منه اصطباغ الدراسات المنطقية بالصيغة الصورية على يد المتأخرين أى ان موقفهم لا يعنى اختلافهم عن الاوائل فقط بل عن نظرة أرسطو للمنطق . إن تحليل مهران لمعاني الصورية وتمييزه بين معنيين لها وتطبيق ذلك على موقف العرب من صورية المنطق لمما يوضح طريقته في معالجة قضايا المنطق العربي ، وهذا التحليل يظهر واضحا في بقية تناوله لهذه القضايا فإلى اى مدى هناك اتفاق بين المنطق أو الاورجانون الارسطى والاورجانون العربي؟

يعرض لترتيب كتب أرسطو المنطقية المقولات ، المفاهيم العبارة ، القضايا و الاحكام ، التحليلات الاولى ، (نظرية الاقيسة) التحليلات الثانية (نظرية البرهان العلمى) الجدل ، السفسطة ، والتى يضاف اليها فى الغالب المدخل الذى وضعه فرفريوس ويوضح دلالة هذا الترتيب ، ويعرض اعتراض بلا نشيه الذى يرى فى هذا الترتيب شيئاً من الافتعال حيث انه لا يتطابق وزمن تأليفها والذى استخدم بعض المعايير الداخلية ليقدم لنا ترتيبا أخر لها حيث يأتى بالجدل والسفسطه أى الكتابين الخامس والسادس بعد المقولات كما يعرض لآراء أخرى متباينة فى هذا الترتيب حتى ينتقل إلى الصورة التى عرف العرب عليها الأورجانون والترتيب الذى قبلوه لكتب أرسطو المنطقية .

لقد اضاف العرب إلى هذه الكتب الستة مدخل فرفريوس ليكون مقدمه لها جميعاً وكتابا الخطابة والشعر ، وعلى هذا يكون الاورجانون العربي مكونا من تسعة كتب وهو بهذه الصورة موضع قبول من المناطقة العرب كما يقول خاصة المتقدمين (ص32) مع ادراكهم ان المدخل ليس لأرسطو ، وعلى هذا أصبح إيساغوجى جزءاً لا يتجزأ من الاورجانون العرب ، كما عند ابن سينا و الفارابي الذى كان متردداً فى ذلك وابن رشد الذى لم يرى غضاضة فى ان يضم ايساغوجى إلى كتبه المنطقية .

ويلاحظ مهران أن اضافة ايساغوجى إلى الاورجانون لم تكن من ابداع المناطق العرب . ويتتبع هذه الاضافة فى العصور القديمة عند شراح أرسطو المتأخرين ، من الاسكندر الافرديسي ، إلى مدرسة الاسكندرية ، سمبليقيوس وامونيوس الذين عدوا الخطابة والشعر جزء من المنطق الأرسطى . (ص34) ويتوقف عند راى ابراهيم مدكور الذى يرى اختلاف المنطق عن الشعر والخطابة . ويحرص مهران على ان يؤكد ان المنطق والخطابة يختلفان عند أرسطو غاية الاختلاف ، ولهذا سرعان ما فصل العرب هذين القسمين عن المنطق . فلم يكن موقف المناطق العرب من ضم الخطاب

والشعر للمنطق موقفاً عاماً وثابتاً حيث انهى الامر بالمتأخرين إلى فصلهما ، يظهر هذا لدى ابن سينا فى الاشارات والتنبيهات ونفس الآمر لدى الغزالى .

وينتهى من هذا التحليل إلى ان هذا التنظيم للاورجانون قد نقله العرب عن السريان وهو مأخوذ عن المذهب الافلاطونى الجديد ، الذى كان سائداً فى الاسكندرية . ويستخلص من تحليله السابق أن الكتب الأربعة الأولى لاقت اهتماماً خاصاً عند المناطقة العرب ، ويرجع ذلك إلى انها شكلت موضوع الدراسات المنطقية فى المدارس السريانية . (ص35)

ينقلنا مهران نقلة اكثر تحليلية فى تناوله التقسيم الثنائى للمواد المنطقية . اى تقسيم موضوع المنطق إلى : التصور والتصديق ، المقصود بالاول معنى مفرد ، نصل إليه بالتعريف سواء بالحد أو الرسم أما التصديق فهو إدراك العلاقة الناشئة عن ارتباط تصورين . والتصديق يقتضى تصوراً ،رغم أن التصور قد يقوم بذاته دون أن يرتبط بتصور أخر ليشكل تصديقاً .

معنى ذلك أن هناك نظريتين اساسيتين فى المنطق : تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق ، وتميز بين الصواب والخطأ. وهذا التقسيم هو البداية التى تبدأ بها كتب المنطق العربى ويشير مهران إلى هذه الأعمال: معيار العلم للغزالى ، المدخل للمنطق فى شفاء ابن سينا وتوسع فيه المناطقة المتأخرون

ويتوقف عند مفهوم المناطقة العرب لكل من التصور والتصديق لبيان مدى اتفاقهم او اختلافهم عن أرسطو ويبدأ بالتصورات ، موضحاً انه رغم افاضة أرسطو فى القياس وتفصيل جوانبه فإنه لم يتعرض للتعريف بأى شكل من اشكال التفصيل بينما عنى به العرب عناية فائقة ، واهتمام العرب ببحث التصورات يوضح كما يشير البعض إلى انهم اضافوا إلى صاحب الاورجانون وشراحه اليونان إضافة جديدة (ص. 4).

لكن الاستقصاء الدقيق يوضح لنا كما يذكر مهران ان أبوالبركات البغدادى قد شذ عن هذا الموقف ، حيث تنبه إلى ان ابحاث العرب فى التصورات غريبة عن منطق ارسطو وبالتالى فقد انكر (البغدادى) ان يكون موضوع المنطق هو الالفاظ حيث تدل على المعانى، لان هذا هو علم اللغات . إلا ان تحليل مهران يوضح ان البغدادى على الرغم من ذلك قد تحدث عن الالفاظ بشىء من التفصيل كما يظهر في مؤلفاته(ص41)

ويتوقف مهران عند الالفاظ أنواعها ودلالاتها وحصرها كما جاءت لدي الجرجاني كالتالي:

دلالة اللفظ علي المعني - رتبة اللفظ من مراتب الوجود - الافراد والتركيب؛ المفرد في نفسه ، نسبة الالفاظ إلى المعانى ، فلو قيل لفظ معين لكان له معني في ذهن قائله دل به عليه ومفهوم في ذهن سامعه هو الذي يستدل به عليه وقد تكون هذه الدلالة علي اوجه ثلاثة هى كما جاءت لدي الغزالى : دلالة المطابقة ، دلالة التخمين ، دلالة الالتزام .

وهذا التقسيم لم يعرفه المنطق الارسطى ولا شراحه اليونان على هذه الصورة ويفيض مهران في التحليل موضحا احتمالات ثلاثة موقف المناطقة العرب: اما انهم ابتدعوا هذا التقسيم تحت تأثيرات لغوية ، أو استمدوا ذلك من الرواقية وهو احتمال لايمكن الجزم به كما يرى واخيراً وهو ما يرجحه ان انهم عرفوا فكرة الدلالة من الرواقية مع وجود فكرة عن هذا المبحث لديهم من علماء النحو . ويعرض لتقسيم اللفظ من حيث عمومة وخصوصه الى كلى وجزئى . وهو تقسيم أت من أرسطو لم يزد عليه المناطقة العرب الا بعض التفصيلات القائمة على أسس لغوية في الاغلب الاتم(ص43)

والتقسيم الثالث نجده لدي الغزالى فى "معيار العلم" وان كان لا يتردد عند المناطقة العرب وهو موجود لدى أرسطو . والتقسيم الرابع للفظ وهو التقسيم من حيث الافراد والتركيب وهو موجود لدى أرسطو فى كتاب العبارة الا ان المناطقة العرب لم يقفوا عن التقسيم الثنائى الارسطى بل قدموا قسمة ثلاثية : مفرد ومركب ومؤلف كما لدى أبو البركات البغدادى ويرى مهران ان هذه التفرقة بين التركيب والتأليف لم تكن موضوع قبول من جميع المناطق العرب ولا يجد فرق فى القسمة الخامسة بين ما ذكره أرسطو وما ذهب إليه المناطق العرب (ص47) . أما القسمة السادسة والاخيرة للفظ فهى قسمته من حيث نسبته إلى المعنى ، وهى تنقسم إلى اربع اقسام : المشتركة – المترادفة – المتواطئة – المبائنة وفيها لم يخرج العرب عن جوهر ما قاله أرسطو ، الا ان ذلك لا يعنى انهم كانوا مجرد مرددين لما قاله بل كانوا يستوعبون ما يقرأون ويقيسون ما يأخذونه بمقاييس خاصة ، هى المقاييس اللغوية وهى اداة هامة عندهم للقبول أو الرفض ويخلص من ذلك إلى ان المناطق العرب لم يسلموا بما نقل اليهم من منطق أرسطو وشراحه اليونان ، بل راحوا يفهمونه فى ضوء لغتهم وثقافتهم مما حداهم إلى اتخاذ موقف أقرب إلى الانتقاء ، وهو موقف ما كان له ان يتأتى الا بقدرة كبيرة على التحليل والنقد (ص49) .

ويعرض للكليات الخمس وايساغوجى فرفر بوس وهى تقسيم للمعانى وليس للالفاظ . واهم تقسيمات العرب كانت كما يذكرها لنا كالتالى :

نسبة الموجودات إلى مداركنا ، نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص ، باعتبار اليقين وعدم اليقين ، نسبة بعض المعانى إلى بعض . وينقلنا ذلك للحديث عن الكليات الخمس ، وهى التى عالجها فرفريوس فى كتابه ايساغوجى ومن هنا يتوقف مهران لبيان موقف المناطقة العرب منه معددا الترجمات والشروح والتعليقات العربية عليه لدى الابهرى والجرجاني وابى يحيى الانصارى والشيخ الحنفى والفناوى مؤكداً ان المناطقة العرب أولوا هذه الكليات الخمس اهتماما خاصاً حتى اصبحت هذه القليات موضوعاً اساسياً من موضوعات المنطق العربي ويحلل متسائلا هل قيل جميع المناطق العرب ايساغوجى فرفر يوس كما نقل إليهم ؟ ويشير الى عدة امور تضئ الطريق قبل الاجابة عن هذا السؤال منها ان إخوان الصفا قد أضافوا إليها تصوراً سادسا هو الشخص . وان كانوا لم يدعو اننا بازاء كليات ست لأن الشخص بحكم تعريفه جزئى ، وان بعض الأصوليين الارسطيين لم يقبلوا بفكرة النوع و الجنس كما تركها أرسطو وفرفريوس، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين ، والحل الثلاثى الذى وضعه المناطقة العرب لمشكلة الكليات وهو ابداع كما يقول ، دميتريو Dumitriu عربياً خالياً . فلديهم ثلاثة انواع من الوجود الخاص بالكليات أو ثلاثة زوايا يمكن النظر منها إلى الكلى : الكلى المنطق ، الكل الطبيعى ، الكلى العقلى ويوضحها انطلاقاً من تمييز ابن سينا لانواع الكلى الثلاثة . يرجع مهران هذا التمييز للنزعة التوفيقية بين أفلاطون و أرسطو وأنها التى ادت بابن سينا والمناطقة العرب الأخرين إلى القول بهذا الوجود الثلاثى للكليات ، ومن هنا فهى لم تكن موضوع قبول من المفكرين الاسلاميين الأخرين . فمعظم المتكلمين كما يرى أخذوا بالنظرية الرواقية ، وهى النظرية الاسمية التى تنكر أى وجود للكليات ، اذ الوجود خاص بالافراد فقط ، وما التصورات أو الافكار الا مجرد اسماء .

يناقش مهران ما يترتب على هذا الإنكار لوجود الكليات وهو انكار الحد الاوسط القائم على الكليين الجنس والفصل (الرازى – السهروردى) والسؤال هل انكار الفلاسفة المسلمين للكليات أت من انهم تنبهوا إلى ان الروح اليونانية أتت بنوع من الالوهية لتصورى الاجناس والانواع فانكروها انكار باتاً . وهو سؤال يثير مسألة على درجة كبيرة من الاهمية فى علم الكلام والفكر الاسلامى ، هى ان الذين انكروا هذا الوجود استندوا

إلى امور دينية بحتة ، هو خشية ان يؤدى التسليم بالكليات إلى مشاركتها فى وجودها السرمدى لوجود الله .

ومع هذا يواصل مهران .. فإن هذه النظرية قد سادت فى العالم المسيحى لدى توما الأكويني و دانز سكوت بدرجة أقل ، ويشير الى ان هناك تعبيرات مشهورة فى اللاتنية تفصح عن اصل هذه المشكلة العربي . وهى كما يؤكد (نظرية الوجود الثلاثى للكليات) حلا عربياً يعد من الاضافات التى قدمها العرب إلى الفلاسفة اليونان وشراحهم . (ص61).

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة التعريف وهو من الموضوعات الهامة التى تناولها المناطقة العرب بالدراسة والتحليل ، ويعد أهم جزء من مبحث التصورات ، حيث وصفوه "بمقاصد التصورات" . ويذكر تقسيمهم له الذى يهدف إلى تحديد ماهية الشىء المعرف وهو تعريف لم يذكره أرسطو بهذه الصورة ومن هنا يرجح استفادة العرب فيه من الشراح المتأخرين فى الاسكندرية يقول : " ولا شك ان اقاضته المناطقة العرب فى الحديث عن التعريف أدى بهم إلى عدم الالتزام بما قاله أرسطو . لانهم استفادوا ايضاً من المنطق الرواقى والشراح الاسكندرانيين ، مما جعلهم يقدمون نظرية عن التعريف يصعب علينا معرفة أصولا بدقة ، فهم بجانب تأثرهم بالمصادر اليونانية قد تأثروا بلا شك بالثقافة العربية وارتباط المنطق بكثير من المباحث العربية والاسلامية وخاصة النحو العربى وترك كل ذلك أثره الواضح فى حديثهم عن التعريف (ص64 ، 67) .

ينتقل محمد مهران بعد ذلك إلى مبحث التصديقات وهو يتناول موضوعين . القضايا والاستدلال . يشير بداية إلى ان المناطقة العرب تابعوا ما قاله أرسطو فى هذا المجال مع اضافة بعض العناصر ، استقوها من الرواقيين والشراح الاسكندرانيين . وان كانوا قد استفاضوا دون أن يستندوا فى ذلك إلى ارسطو فى معالجتهم للقضايا الشرطية والأقيسة الشرطية ، ومعالجتهم للشكل الرابع من اشكال القياس . ويناقش ذلك لبيان موقف المناطق المسلمين منها والمصادر التى أخذوا عنها . ويفيض فى تحليل معالجتهم للشكل الرابع (ص73 – 81) حيث ينتهى إلى ان اضافة بعض الضروب له تنطوى على خروج عن المنطق الارسطى وروحه وعلى شراحه اليونان وان كان لا يجزم بمن اين استقى المنطقة العرب هذه التفصيلات والإضافات ولا الاسس التى قامت عليها . وان كان يلاحظ عن حق اضطرابا كثير فى الشكل الرابع وخلافاً كثيراً حول قيمته المنطقية وهو خلاف مازال قائماً بين المناطقة حتى اليوم . (ص81) .

وقبل ان يناقش قضية المنطق بين الطب وعلم الكلام يتناول الطرق التى عالج بها المسلمون موضوعات المنطق ، وذلك انطلاقاً من تحديد ابن خلدون لمقاصد التأليف وهى : التأليف ، الشرح والتفسير ، تصحيح الخطأ ، استكمال النقص ، الترتيب والتصنيف ، الجمع والتنظيم ، التلخيص والايجاز . ويرى أن مناطقة الاسلام قد ركزوا اساساً على المقصد الثانى والسابع ، اى الشرح والتفسير، والتلخيص والايجاز ويضيف امر لم يذكره ابن خلدون لانه لا يتصل بموضوع حديثه الا ان له أهميته فيما نحن نعدده وهو الترجمة والنسخ وعلى هذا يعدد لنا الطرق التى تناول بها العرب المنطق على الوجه التالي :

الترجمة والنسخ ، خاصة لدى مدرسة حنين بن اسحق التى قامت بالجهد الاكبر فى ترجمة النصوص المنطقية اليونانية إلى العربية وكذلك الشروح عليها بحيث توافر لدى العرب هيكل عربى للاورجانون الارسطى الذى يدخل فى باب التأليف الذى اشار إليه ابن خلدون (ص85) .

الشروح المنطقية وقد وضعت مدرسة بغداد الصورة النهائية التى اتخذتها هذه الشروح ، بقصد الشروح الثلاثية : المختصر ، المتوسط الكبير ويرجح ان هذا التقسيم كان مناظراً لبرنامج التعليم الذى استفادة العرب من المدارس النسطورية (ص86)

النظم وهو التعبير عن الموضوعات المنطقية باسلوب النظم الشعرى ويفيض فى بيان جهود المناطقة العرب فى ذلك (ص86 – 87)

الحواشي : وهى طريقة شائعة عند المتأخرين من المناطقة المسلمين ، شبيهة بطريقة الشروح والتفاسير . فالشروح لا مهات الكتب و النصوص الاساسية اما الحواشى فهى شرح على شرح هذه الكتب .

المختصرات وهى طريقة شاعت أيضاً عند المتأخرين من المناطقة العرب وربما كانت مأخوذة عن النوع الثالث من الشروح وهو الملخص

التشجير ، وهى طريقة لتوضيح الافكار بشكل مختصر ودقيق وتكون على شكل شجرة ، وهى اشبه باستخدام الجداول والتقسيم إلى اعمدة ورسم السلالم واستخدام الحروف الهجائية والدوائر والخطوط المستقيمة التى تراها فى اعمال أرسطو نفسه والتعليقات الشارحة يختصرون المادة المنطقية بغية حفظها ، ومن هنا افتقدنا الدراسات الجادة كما يقول التى كنا نتعامل معها عند الفارابي وابى بشر متى ويحى بن عدي وغيرهم .

وبعد عرض هذه الطرق يعرض لمالا من دلالة تتعلق بتطور المنطق العربي . وهى ان المتقدمين من مناطقة الاسلام قد اهتموا اهتماماً كبيراً بترجمة النصوص المنطقية من اليونانية ثم عملوا على شرحها بالطريقة الثلاثية وتمثل هذه الفترة العصر الذهبى للدراسات المنطقية ، الا انه منذ القرن السادس الهجرى بدأ الحماس للترجمة والشرح يقل شيئاً فشيئاً . ومن هنا اتجهوا للتلخيص والحواشى. نستطيع اذن فى رأى مهران ان نتخذ من الطرق التى انتهجها المناطقة العرب لتناول موضوعات المنطق مؤشراً إلى المسار الذى سارت فيه هذه الدراسات وما لحق بها من تقدم وما أصابها من تأخر ويكون لدينا بذلك وسيلة نستعين بها فى دراسة تطور المنطق العربي

اننا اذا شئنا ان نتبين خطاً واضحاً فى تطور المنطق العربى استطعنا أن نمسك بخط يبدأ من الطب وينتهى بعلم الكلام . على وجه نستطيع معه ان نلخص كل تاريخ المنطق العربى وتطوره ، وفى جمله واحدة يمكن القول ان المنطق العربى بدأ ملتصقاً بالطب وانتهى مرتبطاً بعلم الكلام . هكذا يبدأ مهران تحليله فى الفقرة الرابعة من دراسته وعنوانها المنطق العربى بين الطب وعلم الكلام وهو يكتفى كما يخبرنا بالاشارة إلى الابعاد و الخطوط الرئيسية لهذه القضية . وذلك على الوجه التالى .

لقد كان المنطق جزء لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائداً فى مدرسة الاسكندرية على نفس المنهج الذى اوصى به جالينوس واستمر كذلك وعندما انتقل التراث اليونانى الاسكندرانى الى المدارس النسطورية . ونقل هذا التقليد بعد ذلك الى العرب وذلك هو السبب الرئيسى فى ازدهار المنطق فى اللغة العربية فى الفترة من القرن التاسع حتى القرن الحادى عشر الميلاديين . اننا اذا القينا نظرة على المناطقة العرب الذين قاموا بترجمة النصوص المنطقية أو قاموا بالشروح والتفاسير وجدناهم كما يقول فى معظمهم من الاطباء (ص94) ، ويحلل العوامل ساعدت على ازدهار الدراسات المنطقية فى ارتباطها بالطب ويحددها فى اربعة وهى :

1. الوضع المتميز للطب والاطباء .
2. الدعم الرسمى للدراسات المنطقية .
3. الاحتراف فى الترجمةوالدرس .
4. عدم استخدام المنطق فى الامور الدينية .

ويرى انـه مـع الغزالـى بـدأ اتجـاه جديـد اتضـحت فيـه رابطـة وثيقـة بـين المنطـق والدراسـات الكلاميـة فقد بـدا واضـحا أن المتكلم ينبغـى أن يكـون فـى مقدوره تقدير وزن الآراء المتعارضـة ، ووزن الحجـج وهو مـادة موضـوع المنطـق . ومن هنا ارتبط المنطق بالدراسـات الكلاميـة وهو امر كـان لـه أثره الكبيـر علـى طبيعـة الدراسـات المنطقيـة فـى الاسلام، وينتهى من تحليله إلى ان المنطق العربى بدأ ملتصقاً بالطب وانتهى مرتبطاً بعلـم الكـلام وكـان التصـاقه بالطـب سـبباً فـى ازدهـاره وكـان ارتباطـه بـالكلام سـبباً فـى استمراره . اثار مهران فى هذه الدراسة الاولى الكثير من القضايا حول اسهام العرب فى الدراسات المنطقية : العلاقة بين الاورجانون الارسطى و الاورجانون العربي بحيث حدد المعالم الاساسية لهذا المجال الجديد في إطار مقارن . وظلت نقاط عديدة تمثل قضايا اشكالية اشار إليها وان لم يتوقف لتحليلها فى هذا العمل الا انه ناقشها وطرحها للبحث التفصيلى فى دراسات لاحقة قدم مهران سبع دراسات مختلفة في موضوعات متعددة يربطها هدف اساسى يمكن تحديده فى عبارة موجزة هي: دور المناطقة القدماء فى تبيئة المنطق فى الحضارة الاسلامية ، والطرق المختلفة التى استخدموها فى مواجهة المواقف المضادة للفلسفة والمنطق تأكيدا للعقلانية العربية واثباتاً لعدم تعارضها والدين الاسلامى .

ويظهر فيها بشكل اكثر تحديداً منهجه التحليلى اكثر مما رأينا فى دراسته الاولى عن قضايا المنطق العربى ، فى الدراسة الاولى تحليل لدلالة الاحاديث النبوية ، التى حاول بها ابن حزم التقريب لحد المنطق ، تحت عنوان " أدلة نقلية فى حجج عقلية . وتواصل الدراسة الثانية نفس المهمة ببيان محاولة الغزالى تأكيد ان الاقيسة المنطقية ما هى الا "الموازين القرأنية" ومحاولة الغزالى لايجاد موقع للمنطق لدى الرافضين له فى " المنطق والموازنى القرآنية ، ويحلل فى الدراسة الثالثة قضية إلى أى مدى كان ابن رشد شارحاً لارسطو . والرابعة دور مناطق الاندلس فى تطور المنطق.

واذا توقفنا عند تحليل مهران لدلالة الاحاديث النبوية فى كتاب " التقريب إلى حد المنطق " لابن حزم ، فى الدراسة الاولى فى كتابه " دراسات ... " تحت عنوان أدلة نقلية فى حجج عقلية سنجده يحدد فى مقدمة الدراسة الغرض من البحث وهو بيان دلالة بعض الاحاديث النبوية كما جاءت فى كتاب ابن حزم . وهو غرض يحتاج الى تحليل دقيق لما جاء فى خطة العمل ودوافع تأليفه ومنهجه . وهو هنا (اى مهران) يفصح بوضوح عن منهجه بقوله: "سنبدأ بتحليل بعض القضايا التى اثيرت حول الكتاب واغراضه ونقرأه من زاوية خاصة. وهو يعنى تماماً جدة هذه الرؤية وهذا المنهج ، الذنقد

يبدو بالنسبة للبعض غريباً ، تتشعب فيه المسائل وتدخل فى مناطق قد تبدو فى ظاهرها – عند البعض بعيدة عن الغرض ، الا انها ستكون كما يخبرنا "عونا فى بيان غرضنا الأساس من هذا البحث" . ليس العرض ولا التأريخ ولا التمجيد ولا الدفاع ، بل القراءة التحليلية . وهو يبدأ من العنوان فالكتاب يبدو من عنوانه .

يناقش مهران الجدل حول تسمية كتاب التقريب ويرى ان اعتبار "التقريب" مدخلاً كما يرى كروث هرناندس تبسيط للامور فابن حزم حريص على اكثر مما يقربنا من شئ أخر ، ذلك انه اراد ان يقدم صياغة جديدة للعمليات المنطقية يتخطى بها عمل خاصة المناطقة المشتغلين به إلى نص منطقي بألفاظ سهلة بسيط .. ويضيف مهران ان هذه المهمة ليست مجرد الشرح والتوضيح ، لانها مهمة تقتضي الحذف والاضافة واستبدال الفاظ بالفاظ ... فكلمة التقريب تعنى إذن " صياغة جديدة بنظرة جديدة " . والمقصود بالعامية كما جاءت فى العنوان من خلال التحليل المهرانى ، ليست العامية بمعنى الذى نستخدمها به اليوم ، فالمقصود بها الالفاظ التى يستعملها " عامة الناس ويتداولونها بفهم ووضوح ... والامثلة الفقهية ، فى العنوان تشير إلى غرض أخر من أغراض ابن حزم ، وهو انه يريد إقامة الفقه على أساس المنطق .

وبهذا ينتقل مهران إلى اغراض ابن حزم من تأليف كتابه ومن اهمها:

1. بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على المشغبة حيث يعرض ابن حزم لاربعة مواقف : ثلاثة منها خطأ ... يعددها لنا مهران (ص16)

2. الشرح والتوضيح . ويتناول هنا موقف ابن حزم من غموض كتب المنطق بسبب الترجمات ويثير الاسئلة ، سؤال تلو الأخر ، بسبب تعقيد الترجمة واثرها على العلم والتعليم ولماذا كانت مفهومه فى البداية واصبحت غامضة فى عصره ، ويرجع ذلك إلى قلة حرص المتعلمين على العلم فى عصره مقابل حرص القدماء ، ويناقش قضية تعقد الترجمات ، وان ابن حزم لم يكن مثل السيرافى يتهم المترجمين بانهم ترجموا من لغة هم فيها ضعفاء ناقصون إلى لغة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون ، بل بسبب شحهم بالعلم. ويتوقف عند هذا الحكم مستنكراً ذلك فكيف تكون الترجمة شحيحة؟!

3. تطويع المادة المنطقية وتكيفها لتدخل فى العلوم الشرعية والدراسات الدينية. وهذا الغرض كما يشير مهران لم ينتبه له كثير من الباحثين ويعرض لنص ابن حزم من التقريب ويحلل الإشكاليات التى وردت به والتى يريد منا ضرورة الانتباه إليها ومنها :

اولاً : الإنسان بوصفه عاقلاً مفطور على التفكير المنطقى ، اذ يمكنه باستخدام عقله وذكائه وسعة فهمه أن يمارس العمليات المنطقية دون حاجة إلى تعلم المنطق .

ثانياً : يتسلح ابن حزم هنا بمنهج الجدل الكلامى ليرد على المشغبة الذين ناصروا الباطل بمنهج الحق .

ثالثاً : ان المنطق ضرورى لفهم كتاب الله عز وجل مع احاديث نبيه .

4. دفع تهمة التعارض بين الفلسفة والمنطق من جهة والشريعة من جهة أخرى . مستشهداً بقول ابن حزم " اول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الاراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على ان الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عز وجل" ويرى مهران ان هذا الغرض سواء فى "القريب " أو "الفصل" اتخذ صورتين متميزين . يفيض فى بيانهما :

الاولى : أن ليس هناك تعاريضاً بين الفلسفة والشريعة حيث إن الغرض منهما واحد، ويرى أن تعريف ابن حزم أخلاقى – دينى ، ودينى يتضمن الجائب الاخر الملازم له وهو الدنيوى المتمثل فى تدبير المنزل والرعية . وهو لا يعنى ان الشريعة هى الفلسفة أو الفلسفة هى الشريعة . وهو من هنا يرفض تعريف بعض الباحثين الذين يرون ان تعريف ابن حزم يعطي للفلسفة حدوداً وابعاداً يجعلها ليست شيئاً آخر غير الشريعة نفسها . (ص23) ويوضح مهران ان هذا الغرض هو من أهم اغراض ابن حزم فى تأليفه . ويضيف إلى هذه الصورة صورة أخرى ثانية وهى : أن المنطق ليس فقط غير متعارض مع الشريعة بل أنه يلعب دوراً أيجابيا وهاماً فى فهم الشريعة واحكامها ويؤكد ابن حزم هذا الدور الايجابى فى كتاب " الفصل " بوصفه وسيلة تتمكن من معرفة استنباط الاحكام الجزئية من الاحكام الكلية بعد التعرف على العام والخاص . ويرى مهران ان هذا الغرض ربما يكون هو الذى حفز الغزالى بعد ذلك لكتابة " القسطاس المستقيم " والذى ذهب" أبعد مما ذهب إليه ابن حزم حيث جعل مصدر المنطق فى النهاية هو الله سبحانه وتعالى " . (ص25) ان هذه الإغراض لا تجعل من ابن حزم مجرد شارح أو مفسر لكتب أرسطو المنطقية فنحن كما يوضح مهران امام منطق إسلامى له اغراضه المحددة والتى لم يكن اكثرها فى ذهن المعلم الاول . فلا تنتظر منه عرض كتب أرسطو وشرحها بل تطويع المادة المنطقية وعرضها بطريقة تتفق واغراضه ولو لم تتفق تماماً مع اقوال أرسطو فى بعض الأمور . .. ومن هنا فمن الطبيعى ان

نتغير مع ابن حزم بعض اسماء كتب أرسطو وينضاف بعضها إلى بعض . ويترتب على ذلك عدم صحة القول ان ابن حزم لم يفهم كتب أرسطو ووقع فيها فى الاخطاء .. فهو صاحب قضية وهدف على رأسها تطويع المادة المنطقية وتكييفها مع الدين والدراسات الدينية (ص26)

وهذا ما يدفع مهران الى التوقف عندما يبدو من أختلاف بين كتب أرسطو المنطقية (الاورجانون) وصورة هذا الاورجانون عند المسلمين خاصة ابن حزم فى الفقرة الرابعة من دراسته . فقد تابع العرب ابن حزم فى الاخذ بترتيبهم لكتب أرسطو ، ولم يتحدث عن كل واحد منها على حدة فجعل من مدخل فرفريوس كمقدمة عامة وعرض المقولات تحت عنوان الاسماء المفردة " وبارى ارمنياس الذى اسماه " كتاب الاخبار " و " البرهان " جمع فيه كتب أرسطو الاربعة : انا طيقا الاول ، والثانية وطوبيقا والسوفطيقا . واكتفى بالاشارة إلى الخطابة والشعر لانهما لم يصلا اليه ولم يعرف ما فيهما . و يعد البرهان الجزء الأهم فى كتاب التقريب . ويبدو ابن حزم متأثراً بما قاله الفارابي .

وبهذا التحليل إكد مهران ان ابن حزم اعاد ترتيب الاورجانون الارسطى بما يتفق وأغراضه التى يهدف إلى تحقيقها . (ص31) كل يهدد كل ما سبق لتحليل مهران للأحاديث النبوية وبيان دلالتها فى كتاب "التقريب" . ويظهر تحليل مهران فى النقاط التالية:

ان غرض ابن حزم من كتابه تفنيد التعارض بين الفلسفة والمنطق من جهة والشريعة من جهة ونظراً لانه وجد نفسه امام خصوم اقوياء اجتماعياً وسياسياً لتأثيرهم القوى على عامة الناس والحكام أيضاً . لذا فلم يجد وسيلة لمواجهة هؤلاء الا ان يلجأ الى الايات القرآنية والآحاديث النبوية لتأكيد موقفه العقلى وتأييده بدليل نقلى يستحيل على هؤلاء مجرد مناقشته . تلك هى النتيجة لقد لجأ ابن حزم الى ذكر الاحاديث للرد على الخصوم والمشغبة بمنطق الجدل لتثبيت الدراسات المنطقية ومشروعيتها ليس بالعقل فقط ولكن بالاستناد إلى النصوص الدينية . (ص33) . لقد اراد ابن حزم فيما يوضح مهران تحقيق هدف مزدوج ، الرد على الخصوم فيما اتهموا به الفلاسفة والمناطق من ناحية والهجوم عليهم لبيان جهلهم بالمنطق والشريعة على حد سواء يحلل مهران كثيراً من الامثلة التى يظهر فيها تأكيد ابن حزم دور المنطق فى فهم النص الدينى فهماً صحيحاً وتأسيس الفقة على مبادئ المنطق . ومن هذه الامثلة :

- حديث ابن حزم عن الكلى والجزئى ، الذى يشرح العلاقة القائمة بينهما . وان الكلى يقتضى الجزئى منه ، فالجزئى هو بعض الكلى اذا كان كلاهما موجباً أو كلاهما سالباً ، والمثال الذى يقدمه ابن حزم هو اية " والسارق والسارقة فاقطعو ايديهما " (المائدة 38) ويعرض قول ابن حزم فى باب (احكام البرهان فى الشرائع ، أن " الالفاظ فى الشرائع اللازم الانقياد لها بهدف ثبوتها التى يرجع إليها فيما اختلف فيه ، منها إما قول عام ذو سور أو ما يجرى مجرى السور من المهمل مثل قوله عليه السلام : "كل مسكر حرام" فهذا كلى ذو سور . وبين مهران ان ابن حزم هنا يأخذ نوع من تقسيم القضايا الى المسورة والقضايا المهملة ويفهم النص الدينى على اساس هذا التقسيم . ويستخلص من عرضه هذا ان ابن حزم يعارض أرسطو وشراحه فى امرين هاميين:

أولهما: أن الاوائل فيما يقول يرون أن المهملات لا تنتج، وهذا فى رأى ابن حزم لا يصح فى اللغة العربية ، وإنما حكى القوم عن لغتهم.

وثانيهما أن الامر فى المنطق لا يعد من القضايا . الا ان ابن حزم أخذ معنى الامر ودلالته وليس مجرد صياغته اللغوية فالامر هنا هو على عموم المعنى وبذلك ليصبح قضية كلية . وهكذا يقوم الفقهى على المنطقى ، ويفهم كلام الله تعالى وكلام نبيه (ص) لهذا كان المنطق لعظيم الفائدة للفهم الصحيح فى هذا المجال . وتمهد الفقرة الاخيرة من دراسته هذه للدراسة التالية تحت عنوان الدفاع عن المنطق بين ابن حزم والغزالى .

يقدم محمد مهران تحت عنوان المنطق والموازين القرآنية ، قراءة لكتاب الغزالى القسطاس المستقيم (ص43 – 111) . وهو يحدد لنا منذ البداية لماذا هذا الاهتمام بالقسطاس المستقيم ويذكر الدوافع التى قادته للاهتمام بالكتاب

اولها انه لم يكن موضوع تركيز فى الدراسات المنطقية العربية او فى دراسات المستشرقين

ثانيها ان الكتاب يعرض لمسألة لها اهمية خاصة وهى قيام القياس على دعائم دينية إذ ان مصدره فى تصور الغزالى ، إنما يعود إلى الانبياء عليهم السلام ، وهو أمر يستحق البحث والدرس . وان الغزالى وهذا دفع ثالث يحاول فى هذا الكتاب إستخراج أصول القياس أو مقدماته من القرآن الكريم ورابعاً واخيراً الطريقة التى عرض بها الغزالى مضمون هذا الكتاب غير مألوفة فى الدراسات المنطقية لدى المسلمين فقد سارت على

صورة حوار جدلى بين الغزالى وشخصية أخرى لها موقفها المعارض للمنطق من أهل التعليم.

ويخبرنا مهران أنه يريد تقديم اللوحة المنطقية التى رسمها الغزالى للمنطق فى ثوبه الأسلامى ، وهو الثوب الذى كان له فضل كبير فى بقاء الدرس المنطقى فى محيط العالم الاسلامى . لذا يخصص الفقرة الاولى من هذا البحث لتناول المنطق ويعرض لهذه القضية فى قسمين ، يحتوى كل منهما على عدة فقرات ، القسم الأول ؛ المنطق فى ثوبه الاسلامي ويحلل فيها خمسة موضوعات هى : لماذا يدافع الغزالى عن المنطق – اسماء واصطلاحات المنطق الجديدة – القياس فى القسطاس المستقيم ، ميزان القرآن وميزان الشيطان ، القسطاس المستقيم " ميزان المعرفة " ويتناول فى القسم الثانى موازين القرآن الخمسة ، ويناقش فيه : معيار الصدق والكذب ، موزاين الأثقال والأقيسة المنطقية أنواع الموازين ، ميزان التعادل ، ميزان التلازم ، ميزان التعاند ، يتلمس مهران عند الغزالى العديد من الدوافع التى جعلته ينفتح على المنطق و يدافع عنه بحماس واضح . ويضيف للقول بإنه من أكثر المفكرين المسلمين ايماناً بفائدة المنطق فى مجال الدراسات الفقهية ، وانه من أكثرهم توفيقاً فى تطبيق مبادئ القياس المنطقى على أمور الفقه . وان الدفاع عن العقيدة ضد المهاجمين لها من أسباب اصطناع المنطق لدى مفكرى الاسلام والمتكلمين ، وان احتضان الغزالى للمنطق ودفاعه عنه يرجع لعامل سياسى ، وان القسطاس المستقيم مكتوباً على ضوء معارضة سياسية للشيعة الباطنية التعليمية ، يضيف إلى ذلك سبب أخر يتصل بالاتجاه الفكرى للغزالى وهو تقديره غير المحدود للعقل والمعقول. فالغزالى عند مهران لم يتنكر للعقل فى أية مرحله من مراحل حياته بل ظلت نظرته إليه نظرة إكبار وتقدير" (ص51) . ويزيد مهران الإمر وضوحاً ان الغزالى لم يعطى للمنطق سلطاناً على العقل أو نصبه حاكما عليه فالعقل ، هو واضع المنطق ومحدد قواعده ، وهو الذى ألزم نفسه باتباع هذه القواعد ، حيث وضعه ميزاناً يزين به عمله فى التفكير حتى يأتى دقيقاً وبعيداً عن الوهم والظن .

وهكذا يمهد للحديث فى الفقرة التالية عن " المنطق بأسمائه واصطلاحاته الجديدة. فقد حلت عناوين كتب الغزالى من كلمة " المنطق " إذ تحاشى عن عمد استخدام هذا الاسم مستعيضاً عنه باسماء أخرى عديدة مثل : " معيار العلم " و " محك النظر " . ولكى يوضح لنا مهران السبب الذى دعا الغزالى إلى اطلاق اسماء جديدة على المنطق ولم يرض بهذا الاسم المعروف يورد لنا نصاً من كتاب " تهافت الفلاسفة " ويحلل هذا النص مستخلصاً منه الاتى :

ان الغزالى وهو فى غمرة هجومه على الفلاسفة وعلومهم قد أخرج المنطق عن نطاق هذه العلوم وسلم صراحة بضرورة معرفته ... ومن هنا وجدا الغزالى نفسه فى حرج كبير ، فالثقافة السائدة تنظر للمنطق بوصفه جزء من الفلسفة وآلة لها . وان الغزالى لو أقر بإن المنطق يرتبط بالفلسفة وحدها لكان اقراراً بصحة ما يقوله الفلاسفة وهو أمر لا يمكنه التسليم به . كان امام الغزالى للتخلص من هذا الإحراج أحد أمرين :

أما ان يطور هجومه ليشمل المنطق فيرفضه كما رفض الفلسفة ، وأما ان يخرج المنطق من هذه المعركة بأقل الخسائر الممكنة ناظر إليه على أنه علم قائم بذاته وليس مجرد مدخل للفلسفة ولم يكن امامه سوى الأخذ بالبديل الثانى .

وهذا جعله يهاجم الفلاسفة فى دعواهم للاستئثار بهذا العلم ، واضعا أسماء أخرى للمنطق ليجعل منه علماً يشارك فيه المتكلمون والأصوليون بنصب لا يقل عن نصب الفلاسفة . ويحاول ان يلتمس له أصلاً غير فلسفى فهو فى الكلام يسمى "كتاب النظر" ، ويمكن أن يسمى كتاب الجدل وبذلك يشارك المتكلمون فى هذا العلم وقد يسمى " مدارك العقول ليشارك فيه الأصوليون . ويطلق الغزالى على المنطق اسم : " معيار العلم " على أساس أنه " الة الفكر فى المقولات . وهذه الاسماء بتعدد معانيها ومدلولاتها تؤكد ايمان الغزالى الراسخ بالمنطق وقائدته فى جميع المعارف والقيم بما فى ذلك الدراسات الدينية والعلوم الشرعية .

يتساءل مهران عن السبب الذى جعل الغزالى يهجر الاسم المعروف لهذا العلم ، ويطلق عليه مثل هذه الأسماء ويجيب موضحا:

ان انتقادات الغزالى للفلاسفة قد ساندت اتجاه بعض الفقهاء للحملة على الفلسفة والمنطقة ، ووقوفهم موقفا عدائياً من الفلاسفة والمناطقة ، وشعر الغزالى بأن هذه الظاهرة إنما تمثل تياراً قوياً لا يستطيع هو نفسه التصدى له أو السير ضده، ولكى يتجنب النتائج الخطيرة التى يمكن ان تترتب على هذا العداء لجأ إلى وسيلتين متكاملتين :

الأولى : مهادنه هؤلاء الفقهاء خوفاً من نقدهم له ومهاجمتهم إياه ، فرغم شجاعة الغزالى البادية فى موقفه الثابت المؤيد للمنطق . فإننا لا نجد له وقفة يتصدى فيها للحملات التى حاولت النيل من المنطق والتشهير به ، بل لم نجد له مجرد رد على هذه الانتقادات .

الثانية : التركيز على تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معياراً للعلم بوجه عام ، وميزاناً للتفكير أيا كان مضمونه . ويرى مهران أن الأمر لم يكن مجرد تطويع المنطق واستخدامه فى الأغراض الكلامية والفقهية ، فالغزالى لا يرى المنطق شيئاً دخيلاً على هذه الدراسات.

يتابع محمد مهران فى الفقرة الثالثة " القياس فى القسطاس المستقيم " سير الغزالى بالمنطق خطوة أخرى باتجاه ربطه بالدراسات الكلامية والفقهية والدينية فى كتاب القسطاس حيث عالج فيه نظرية القياس " قلب النظرية المنطقية التقليدية " . وأول ما يلفت النظر فى هذا العمل هو المدخل الذى عالج به الغزالى موضوعاته وهو استخدام الحوار بينه وبين احد أهل التعليم " الذين يتبعون الامام المعصوم . ويعلق مهران اننا لا ندرى إن كان الحوار قد وقع بالفعل أم أنه من خيال الغزالى بوصفه طريقة ناجحة فى العرض ووسيلة مضمونة للأقناع ، وهى على كل حال طريقة جديدة غير مألوفة فى الدراسات المنطقية فى الإسلام ، والامر الثانى احجام الغزالى بصورة تكاد تكون كاملة عن استخدام الاصطلاحات المنطقية المألوفة ، فوضع أسماء للمقدمات والحدود والاقيسة ، وضع للشكل الاول من اشكال القياس الحملى : اسم الميزان الاكبر من موازين التعادل وللثانى ، الميزان الاوسط والثالث الميزان الاصغر . ويضيف مهران ان رد الغزالى على المعارضين للمنطق فى هذا الكتاب يعكس موقفاً ايجابياً بعد ان كان ملتزم الصمت فى كتابه السابق (ص61) .

ويسعى فى الفقرة الرابعة " ميزان القرآن وميزان الشيطان " . إلى تحديد المقصود بالقياس الذى يهاجمه الغزالى ويقدم تفسيرات تتكامل لتوضيح موقف الغزالى :

- اولاً : ان الغزالى لا يقصد القياس المنطقى بوجه عام ، بل التطبيق الخاطئ له و الصورة المغالطة ، تلك التى لا تراعى شروط القياس وقواعد الاستنباط الصحيح .

- ثانياً : يستنكر الغزالى موقف بعض المتكلمين ، مثل المعتزلة ، أولئك الذين لجأوا إلىالرأى والقياس الفاسدين فى نظره ، فهو هنا يستنكر حقيقة رأى وقياس هؤلاء المتكلمين.

- ثالثاً : سار الغزالى على منهجه فى تحصين نفسه ضد اعداء المنطق من الفقهاء لينجو بمنطقه من هجومهم ، فراح يجاهر بأنه ليس من أصحاب الرأى والقياس وأن ما يدافع عنه بعيد عن هذا العلم المشبوه الوافد من بلاد اليونان .

تتكامل هذه التفسيرات فيما يؤكد مهران ، لتؤكد ان الثقة بالمنطق لم تتزعزع فى قلب الغزالى لحظة واحدة طوال مراحل تطوره الفكرى . (ص66) .

يطرح مهران فى بداية الفقرة الخامسة أى ميزان يعتمد عليه الغزالى بعد رفضه ميزان الذين يأخذون عن الإمام المعصوم ولم يسلم بالرأى ةالقياس ميزاناً للمعرفة. ويتناول الموازين التى اوردها الغزالى مستمدة من القرآن الكريم وهى الأقيسية المنطقية التقليدية المعروفة ،القياس الحملى بأشكاله الثلاثة ونوعان من الاقيسة الشرطية .

ويتناول فى اول فقرات القسم الثانى الذى يدور على موازين القرآن الخمسة مناورة الغزالى لتثبيت المنطق وتفنيد موقف المعارضين له. " فلما كانت موازين القرآن هى نفسها أنواع من القياس المنطقى ، فإن المعيار العقلى يكون متطابقا مع المعيار النقلى ، وبذلك يضع الغزالى معارضيه فى مفارقة فقد تبدو معارضتهم للقياس المنطقى معارضة لميزان القرآن ، ومعارضة هذا الميزان أمر يستحيل مجرد التفكير فيه ، إلا أن قبولهم له قبول للقياس المنطقى الذى هو هدف هجومهم" (ص72)

يعرض مهران أنواع الموازين التى قدمها الغزالى ميزان التعادل ، ميزان التلازم ، ميزان التعاند ، والأول يضم ثلاثة انواع فرعية ، وبالتالى يكون لدينا خمسة موازين ويلفت مهران انتباهنا إلى هذه الالقاب التى يستخدمها الغزالى ويرى انه لكى نفهم هذه الألقاب علينا شرح المقصود بها . ويوضح لنا ان الغزالى قد وضع هذه الألقاب وفى ذهنه أنواع الموازين المادية المعروفة وقد وضع لها هذه الأسماء ليتحاشى الأسماء المنطقية المألوفة. ويذكر انواع الموازين عند الغزالى وهى : موازين جسمانية خالصة ، وموازين روحانية خالصة ، وموازين روحانية جسمانية ، وموازين روحانية لها أتصال غير مباشر بالاجسام ويمثل هذا النوع من الموازين ميزان القرآن للمعرفة . ويوضح لنا ان المقصود بالميزان الروحى هو كلمة صورى ، وهو الوصف الذى يقال عادة عن المنطق ، على أساس أن هذا الميزان لا يتعلق بمضمون المعرفة أو مادتها بل بصورتها فقط ، اى العلاقات القائمة بين اجزائها (ص82) .

يظهر تحليل مهران جليا فى تناوله لانواع ميزان التعادل الثلاثة فما علينا الا ان نتابعه حتى تتضح لنا طريقته فى التحليل . يخبرنا ان الميزان الأكبر ، هو ميزان الخليل (ص) الذى استعمله مع نمرود ، وقد تعلمنا هذا الميزان بواسطة القرآن (فإن الله ياتى بالشمس من المشرق ...) ويوضح ان هذه الحجة هى عبارة عن قياس ، لكنه كما يقول قياس مضمر أو مقتضب ، الذى تحذف بعض أجزائه ، وهذه الأجزاء المحذوفة تكون

مفهومة من سياق الأجزاء المذكورة ، وهو ما يسمى Entkymee التى تعنى " اعتبار المعنى فى الذهن " أى إن هناك شيئاً غير مصرح به إلا انه مفهوم وواضح أمام الذهن . وقد اراد الغزالى أن يقدم لنا هذا النوع من القرآن الكريم . ويلاحظ إن الغزالى هنا تحاشى استخدام " مقدمة " واستعاض عنها بكلمة "أصل" وإن لم يجد جرجاً فى استخدام اصطلاح نتيجة " ويقدم لنا مهران صياغة منطقية تقليدية لهذه الحجة وصورتها وبين أنها قياس من الشكل الإول (ص85). وحين يعترض محاور الغزالى ان هذا المثال خاص بالموضع الذى ورد فيه . فإن الغزالى ، الذى هو على بينه من طبيعة المنطق وغايته يجيب عليه " إجابة من له دارية تامة مؤكد أن المهم فى المنطق ليس هو "مادة" الفكر ومضمونه إنما هو " صورة " هذا الفكر التى تأتى تجريداً من الحالات الجزئية. (ص87)

والميزان الاوسط هوالشكل الثانى من أشكال القياس الحملى الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فى المقدمتين ويعرض لنا شرح الغزالى له مؤكداً انه كان علىعلم دقيق بهذا الشكل وخصائصه من حيث هو وسيلة من وسائل الاستدلال المنطقى . ويعرض للميزان الاصغر ، الشكل الثالث من أشكال القياس الحملى ، وإن ما يميز هذا الشكل هو أن الحد الأوسط يرد فيه موضوعاً فى المقدمتين فضلاً عن أن جميع نتائجه جزئية ، لذلك فإنه يستخدم عادة لنقض حكم كلى سواء بالسلب أو الايجاب . وبعد ان يعيد مهران صياغة هذه الحجة بالصورة المنطقية المألوفة ، يلاحظ أمرين على شرح الغزالى لهذا الميزان هما :

إستخدام الغزالى فى حديثه الاصطلاح المنطقى " قضية " وهو أمر نادر الورود فى كتاب القسطاس ، وهو دليل على أن التخلص من جميع الإصطلاحات المنطقية امراً عسيراً.

ان الاصل الثانى ، أمر معروف باعترافهم وهو ليس من الاوليات وهذا ما يؤكده الغزالى من أن ذلك ذكر فى معرض المجادلة بالتى هى أحسن ، ومن خاصية المجادلة أنه يكفى فيه أن يكون الأصلان مسلمين من الخصم مشهورين عنده ، وإن امكن الشك فيه لغيره فإن النتيجة تلزمه ، اذا كان هو معترف به .

ويخلص مهران من تحليله السابق ان أسماء هذه الموازين لم تكن بلا مدلول، فالميزان الاكبر " اكبر " لانه ينتج لنا القضايا الحملية الأربع جميعاً ، الكلية الموجبة ، الكلية السالبة ، والجزئية الموجبة ، والجزئية السالبة . أما الميزان الأوسط فينتج الكلية

السالبة والجزئية السالبة ولا ينتج الأصغر الا الجزئية الموجبة والسالبة ، فالأكبر ينتج الكليتين والأوسط كلية واحدة أما الاصغر فلاينتج الكلية اصلاً لهذا جاءت تسمية الغزالى لهذه الموازين (الاشكال) بهذه الاسماء .

وبعد أن يعرض لميزان التلازم ، وميزان التعاند بنفس الطريقة ينتهى إلى قول الغزالى: "فهاكم إخوتي قصتي مع رفيقي تلوتها عليكم بعجرها وبجرها لتقضوا منها العجب ، وتتنفعوا في إثبات هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجل من تقويم مذهب التعليم، فلم يكن ذلك من غرضي ، ولكن اياك أعني واسمعي يا جارة . (..).

إذن لم يكن غرض الغزالي من هذا الكتاب هو تقويم مذهب التعليم كما يدعي في المنقذ ، فقد كان في ذهنه آخرون هم المقصودون بهذا الكلام ، وإلا فمن عساها تكون تلك الجارة التي يريدها أن تسمع ، إلا أن تكون هي المقصودة بالكلام . و لا نرى جارة للغزالي هنا سوى المعارضين للمنطق من الفقهاء ومن سار في ركابهم ، فأراد الغزالي لرسالته أن تصل إليهم عن طريق حواره المصنوع ببراعة ، فراح يستبدل أسماء بأسماء واصطلاحات باخرى ، ليتحدث باللغة التي يفهمونها وبالطعم الذي يستسيغونه ويعود ليضعهم في موقف الحيرة والحرج ، فليس لديهم من حجة لرافض هذه الموازين ، فهي قرآنية ، وما أن يسلموا بها حتى يدركوا أنها نفسها الأقيسة المنطقية التي يهاجمونها.

ويعلن مهران عن منهجه التحليلى بوضوح فى دراستين تاليتين في هذا الكتاب هما: "ابن رشد : هل كان مجرد شارح للمنطق الارسطى؟" و "مناطقة الأندلس ودورهم فى تطور المنطق العربى" . يتضح ذلك من قوله فى بداية دراسته عن فيلسوف قرطبة " فى اعتقادنا أن ابن رشد نفسه هو الذى أوحى للدراسين لأن يصفوه بهذا الوصف ، حقيقة أنه لم يدع أنه هو وحده " الشارح " أو " الشارح الاعظم " إلا أننا نستطيع عن طريق تحليل بعض أقواله ان نتبين أنه وحده الجدير بهذا الوصف الذى وصفوه به . ونفس التحديد نجده فى دراسته التالية حيث يقول "ان تحليلاً بسيطاً لقائمة المناطقة الاندلسين كفيل بأن يكشف لنا بعض الأمور التى تحدد لنا مسار الدراسات المنطقية فى بلاد الاندلس وخصائص هذه الدراسات.

علينا اذن ان نتابع هذا تحليل مهران لمفهوم الشارح الذى أطلق على ابن رشد. يورد لنا مهران قصة لقائه مع الامير ابى يعقوب الذى كان ابن طفيل من اعز اصفيائه الذى يقول لابن رشد بعد ان اشتكى له قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه ؛ " لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد فهمها فهما جيداً لقرب مأخذها

على الناس وإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل". ويستخلص مهران من هذه القصة بعض النتائج بالغة الأهمية منها :

أولاً أن الأمير لم يعجبه ، وهو صاحب الاطلاع الواسع على الفلسفة ما قدم لفلسفة أرسطو من شروح وتفاسير . فهى لم تقدم بطريقة مفهومة ومفيدة وليس هناك من يقوم بهذه سوى ابن رشد، وهكذا تكون مهمة ابن رشد هى أول محاولة جادة لتقديم فهم صحيح لفلسفة أرسطو واغراضها .

ثانيا : حرص ابن رشد على ذكر ما يتمتع به من صفات تجعله اهلاً لهذه المهمة .

ثالثاً : أن ابن رشد هو القادر على فهم وبالتالى بيان اغراض أرسطو وعرضها عرضاً يزيل ما علق بها من أخطاء على أيدي الشراح السابقين .. وبذلك يكون ابن رشد الشارح المتمكن الواعى بفلسفة أرسطو ومراميها " فما أجدر به – من واقع قصته – أن يكون هو الشارح أو الشارح الاعظم لكتب المعلم الأول " (ص 118) يضاف إلى هذا الاعجاب الكبير الذى يكنه ابن رشد لأرسطوا إلى الحد الذى جعله فى نظره مبعوث العناية الإلهية لتجسيد الكمال الاقصى للانسان كما جاء فى كتابه عن تلخيص القياس الذى يذكر فيه ان القدماء كانوا يسمونه الالهى .

وبالطبع يناقش مهران هذا القول متسائلاً : ما حقيقه هؤلاء القدماء الذين اطلقوا عليه هذا الوصف ، هل خلط ابن رشد هنا بين أرسطو وأفلاطون ؟

ويضيف مهران عامل أخر جعل من ابن رشد شارحاً متميزاً لأرسطو ، هو عامل التحدى الذى وضع فيه ابن رشد نفسه أمام ابن طفيل وأميره فما كان امامه إلا أن يقدم شروحاً وتلخيصات غير مسبوقة .

يعرض مهران لموقف ابن رشد من شراح أرسطو الذين ربما اضافوا إلى المنطق الارسطى إضافات وتعليقات تحرج به عما كتبه المعلم الأول ، وكذلك شروح وتعليقات المناطقة العرب وخاصة الفارابي وابن سينا . ومن هنا فإن ابن رشد كما يخبرنا مهران يتعرض فى شرحه لموضوعات لم يتعرض لها أرسطو - نتيجه لهذا التراث من الشروح – مثل الأقيسة الشرطية والشكل الرابع من القياس ، لذا فهو فى شرحه لما يكن ملتزماً فقط بأقوال المعلم الاول ، بل بأقوال تلاميذه وشراحه يحللها وينتقد فيها مالا يراه متفقاً مع روح منطق ارسطو .

لقد حلل مهران الموقف الرشدى من اضافات الشراح حيث عارض ابن رشد الشكل الرابع ، ورأى انه ليس بقياس تقع عليه الفكرة بالطبع . ويرى انه قياس صناعى لا طبيعى، ويعلق مهران على هذا الموقف وتمييز ابن رشد بين الاقيسة الطبيعية والصناعية وهى لاتفرقة لا توجد فى كتابات أرسطو بل إن ابن رشد فى غمرة دفاعه عن مذهب أرسطو لم يجد أمامه إلا ان يبتدع آليات خاصة يتمكن عن طريقها من رفض مالم يقل به أرسطو ، ومن هنا نجده يدخل اصطلاحيين جديدين فى نطاق المنطق الأرسطى قد لا يتحمل هذا المنطق قبولها (ص 121) .

ويعطينا مثالاً ثانياً قام فيه ابن رشد بابتداع اصطلاحات جديدة لحل بعض المشكلات فى منطق أرسطو أوقعت الشراح فى حيرة وارتباك وهو ما قال به أرسطو فى المقاييس المختلطه. ويتوقف مهران أما نصاً رشدياً من " تلخيص القياس " موضحاً ان طريقة عرض ابن رشد للمشكلة تبيين بالفعل أن أرسطو وقع فى شئ من التناقض ، وهو الامر الذى لا يمكن ان يسلم به ابن رشد ، وعلى الرغم ان اقوال أرسطو تقتضى ما قال به المفسرون ، إلا أن ابن رشد قد أنبري لتأويل هذه الاقوال فظاهرها أذن ليس هو المقصود . ويقدم ابن رشد اصطلاحيين عربيين على ما يقول مهران هى : "الانطواء" "والاتصال" ويميز بين نوعين من الاتصال ، التام وغير التام ونوعين من الانطواء : الدائم والجزئى وتفصيلات متعددة لا تدرى كما يقول مهران إن كان أرسطو نفسه – لو قدر له أن يقرأ ابن رشد – يمكن أن يقبلها أو لا يقبلها (ص123) . ويفيض فى الاستشهاد بامثلة انتقد فيها ابن رشد شراح أرسطو اليونان وكذا العرب ، الفارابي وابن سينا . ويتعجب من موقف فيلسوف قرطبة من فيلسوف بغداد فلا شك فى أن الفارابي قد ترك أثره الكبير – سلبا أو ايجابياً – على شروح ابن رشد .

يتناول مهران فى فقرتين تاليتين ، ابن رشد ومدرسة بغداد المنطقية ، والشروح والتلخيصات وهل يعبر عن "منطق ابن رشد" ليصل إلى النتائج النهائية من تحليلاته للرد على السؤال هل نستطيع التحدث عن منطق لابن رشد ؟

يقول انه بالرغم من التزام ابن رشد بكل آراء أرسطو واقواله ، وانه لم يكن يهدف إلى الخروج عن هذا المنطق فإنه بلا شك لم يكن مجرد شارح حرفى ، فما أثاره من موضوعات وما ابتدعه من اصطلاحات ، وما لجأ اليه من تأويلات قد اعطى لشروحه وتلخيصاته طابعاً معيناً لا نستطيع أن نصفه بأنه كان مجرد شرح أو تفسير بالمعانى الضيقة لهذه الكلمات ، بل هناك ابداع فى الشرح والتأويل بصورة لا نكاد نجدها عند أرسطو وإن كانت لا تتعارض مع أرسطو ومنطقه .

وبنفس الطريقة فى التحليل يتناول مهران مناطقة الاندلس ودورهم فى تطور المنطق العربى مؤكداً منذ البداية ارتباط نشأة الفلسفة فى الاندلس بما كانت عليه الثقافة الاسلامية فى المشرق العربى متابعاً فى ذلك اتجلخثالث بالنثيا فى تاريخ الفكر الأندلسي ، عارضاً لمناطقة الاندلس الذين كتب عن ثلاثة منهم دراسات مستقله ، مؤكدا فى الفقرة التى استشهدنا بها ان تحليلاً لجهود هؤلاء يكشف لنا بعض الامور التى تحدد مسار الدراسات المنطقية فى بلاد الاندلس وخصائصها التى يعددها لنا منها استمرار الدراسات المنطقية لمدة ثلاثه قرون تقريباً من العاشر حتى الثانى عشر بالاندلس . وهي فترة لا تتميز الا فى أسماء مناطقتها وان كان من الممكن تقسيمها إلى مرحلتين من الناحية الشكلية ، الأولى مرحلة العضوية فى مدرسه بغداد واستمرت قرن ونصف والثانية مرحلة مواصلة تقاليد مدرسه بغداد خاصة فى القرن الثانى عشر مؤكداً تأثير هذه المدرسة على الدراسات المنطقيه فى الاندلس حتى اننا يمكن أن نتحدث عن " مدرسة بغداد الأندلسية " التى استلهمت طريقه الفارابي ومنهجه فى البحث .

لقد تناول مهران فى كتابه سبع دراسات ست منها فى المنطق وواحد حول الروح العلمية فى (القرآن الكريم) منها اربع حول المنطق فى الاندلس واعلام المناطقة فيها مثل ابن حزم وابن رشد وابن الازرق واثنين عن المشرق الأولى عن الغزالي والثانية الدراسات المنطقية فى مصر ، وكما تحدث عن فترات الازدهار فى الأندلس للدراسات المنطقيه تحدث عن فترات الانكسار خاصة القرن التاسع عند ابن الازرق . ومن خلال هذه الدراسات وعمله السابق عن قضايا المنطق العربى تتأكد لنا السمات التى حددنا لمنهجه فى الدراسة فى بداية بحثنا ، لقد استطاع توظيف المنهج التحليلى الذى طبقه فى دراساته فى الفلسفة المعاصرة خاصة على فلسفة برتراند رسل ، ودراساته حول فلسفة اللغة ، على المنطق العربى ، بحيث يستطيع الباحث المدقق ان يجد الصلة بين جهوده فى هذين المجالين ، وربما يمكننا القول ان جهد مهران فى هذا المجال قريب الشبه بجهد زكى نجيب محمود فى دراسة الفكر العربى من خلال المنهج الوضعى المنطقى ، على ان نكون فى الحالتيين مدركين ان كلاهما يتبنى منهجاً علمياً فى الدراسة وليس مذهباً فلسفياً مغلقا لقد قدم لنا رؤية تاريخية ، مقارنة ، تحليلية للمنطق العربى فتحت الطريق لقضايا غاية في الأهمية عن علاقة الوافد بالموروث وطريقة التعامل في هذه القضية التي اختط فيها منهجا اكثر دقة من كثير ممن عالجوها.

الفهرس

القسم الأول الدرس الفلسفى فى الجامعة الأهلية

القسم الثانى : الخطاب الأخلاقى واتجاهاته

القسم الثالث : الخطاب الفلسفى الإسلامى والتحقيقات الفلسفية

القسم الرابع : القسم الفلسفى الحديث والمعاصر